

الفكر الأوروبي الحديث

الانتصاال والتغيير في الأفكار

من ١٦٠٠ - ١٩٥٠

الجزء الثالث (القرن التاسع عشر)

تأليف: فرانكلين - ل. - ياومر

ترجمة: د. أحمد حمدي محمود



الألفا كتاب الثاني

الإشراف العام
و. سمير سرحان
رئيسة مجلة الإدارة

رئيس التحرير
لمسعى المطيعي

مدير التحرير
أحمد صليحة
سكرتير التحرير
محمود عبده

الإشراف الفني
محمد قطب

الإخراج الفني
مراد نسيم

الفكر الأوروبي الحديث

الاقتضال والتفسير في الأفكار

س ١٦٠٠ - ١٩٥٠

المجلد الثالث (القرن التاسع عشر)

تأليف : فرانكلين - ل - باوهر
ترجمة : د . أحمد حدى محمود



المكتبة الوطنية للجمهورية العربية المتحدة

الجزء الثالث

القرن التاسع عشر

- الصيرورة فوق الكينونة
- العالم الرومانتيكي
- التنوير الجديد
- عالم التطور
- النكسة Fin-de-siècle

الصيرورة فوق الكينونة

لو قدر لتصور قرن ما أن يتداعى لكان هذا صحيحا فيما يتعلق بالقرن التاسع عشر . فرغم الضيق من الدنيا Welstchmertz الذى عاناه عدد لا بأس به من البشر من كل الأعمار والفئات والطبقات فى السنوات التى جاءت فى أعقاب الثورة الفرنسية مباشرة ، إلا أن القرن التاسع عشر قد استهل بآمال عالية فى بعض الميادين ، وبتطلعات لتقديم عهد « عضوى » جديد ، قال الكونت دى سان سيمون فى المخطط الذى وضعه للأنسكلوبيديا الجديدة : « لقد كانت فلسفة القرن الثامن عشر نقدية وثورية ، أما فلسفة القرن التاسع عشر فانها ستكون ابتكارية وبناءة » (١) .

وتمشيا مع ما جاء فى فلسفة التاريخ عند سان سيمون - التى لاحظ جون ستيوارت ميل أنها أصبحت « موضة » أوروبا فى العقود الأولى من القرن - فإن التاريخ يكشف عن مروره بالتناوب بحقب « عضوية » وأخرى « نقدية » . ويحدث التقدم من خلال هذه الحقب . والحقبة العضوية هى الحقبة التى يتحد فيها الناس من أثر إيمان راسخ بعقيدة موجهة ما . أما الحقبة النقدية فتتسم بروح التحليل أكثر من التركيب ، وبالفوضى الروحية والصراع الطبقي . ولقد قدر للقرن التاسع عشر أن يكون ثالث حقبة عضوية عظيمة فى التاريخ : « الحقبة الأولى هى حقبة اليونان والرومان والحقبة الثانية مثلتها المسيحية والقرون الوسطى » .

(١) Esquisse d'une nouvelle encyclopédie — Saint-Simon.
 استشهد بها Frank E. Manuel فى كتاب The Prophets of Paris
 هاربر نيويورك ١٩٦٥ ص ١١٨ .

وجاءت هذه الحقبة الثالثة في أعقاب فترات نقدية طويلة ، من عهد الإصلاح الديني الى الثورة الفرنسية . وعلى الرغم من الاختلاف حول مبدأ التكامل في هذا القرن ، وكيف تكون خصائصه ، فان كثيرين من الشباب من معاصري سان سيمون من الوضعيين والراديكاليين الفرنسيين والاشتراكيين اليوتوبيين قد أجمعوا في حماسة على الترحيب بهذه النبوءة المتفائلة .

وكما أثبتت الأحوال ، فلا نبوءة كانت أقل دقة من هذه النبوءة - فيما يبدو - اذ كان القرن التاسع عشر بعيدا كل البعد عن النهوض بأي نوع من الكيان العضوي الجديد ، وانتهى الأمر بأن أصبح هذا القرن أشد الفرون تعرضا للتنديد في التاريخ الأوربي ، لتفككه . ومن المسائل المثيرة للتساؤل : كم عدد المفكرين ، الذين أدركوا هذه الحال ، قبل منتصف القرن . فلقد اعتقد كثيرون أنهم يحيون في عهد أزمة ، ولكن لعل أكثر الاتجاهات اعتدالا كان الاتجاه الذي اتبعه الشاب ميل (جون ستيوارت ميل) الذي اعتبر نفسه يحيا في عصر انتقال . وكتب سنة ١٨٣١ : « لقد تجاوزت البشرية الأنظمة والمذاهب القديمة ، ولم تكتسب حتى الآن شيئا جديدا » (١) وبعد حوالي ١٨٥٠ ، ظهر وعي متزايد بأن الأزمة لم تكن مستمرة فحسب ولكنها تزداد عمقا . وكان ماثيو أرنولد من بين أولئك الذين لاحظوا هذه الحقيقة . وقبل أن يتناول قلمه ليصف العلاج ، فانه قام بنث خواطره العميقة في قصائد ورسائل خاصة عن « المرض الغريب للحياة العضوية » ، الذي شخصه « بالتعددية Multitudinousness والفوضى » .

كان أرنولد دقيق الملاحظة ، بالرغم من أنه أدرك الأعراض ، أكثر من ادراكه الأسباب . اذ أدرك أنه لا وجود لمحور للفكر الحديث ، ولا اجماع أو معايير عامة مقبولة على مستوى الأمة أو الطبقة الاجتماعية . وأدرك أرنولد أيضا انتشار هذه التعددية داخل العقل البشري نفسه ، مما أدى الى تشتته في العديد من الانطباعات ، التي خالت دون اهتدائه الى نظرة للكل . وقورنت النفس الانسانية في قصيدة Empedocles on Etna ١٨٥٢ بمرآة علقته الآلهة في الفضاء ، وكانت تتأرجح بعد كل سورة من السورات :

أنها تهتز هنا وهناك
مرآة الروح التي تحملها الرياح
أنها تجمع آلاف الومضات

(١) The Spirit of the Age-John Stuart Mill شيكاغو ١٩٤٢ ص ٦ .

ولكنها لا تدرك « كلا » أبدا
تنظر هنيهة ، ثم تدور متجهة الى موضع آخر .
وتترك مهمتها الأخيرة

(الأبيات ٦٢ - ٨٦) (*)

قد يكون من المغالاة أن نتوقع من أرنولد أو أي انسان آخر في ذلك العهد ، أن يدرك أن أوربا في شمولها ، وليس انجلترا وحدها ، كانت تعاني من عملية تفتت . وبدأت هذه الحالة من وقت أبكر كثيرا ، وبلغت دروتها في القرن التاسع عشر . ولقد تصدع « الكومنولث الأوربي » كما سماه آدموند بيرك حين ذاك ، وانقسم الى وحدات قومية ، محمولة الوعي بالذات . وعجزت الأمم نفسها عن تحقيق الوحدة التي نشدها « السوبر وطنيون » ، وتشبثوا في جماعات متخصصة ، وانحرفت وتحولت الى جزئيات فردية فوضوية ، شعارها : « كل لنفسه » ، وبخاصة في المجتمع الليبرالي جدا في انجلترا . وعلى الرغم من جهود أصحاب التواليف الذين بدوا وكأنهم قد جاءوا في غير أوانهم ، فإن أقسام المعرفة بالمثل قد جنحت الى التششت في أنحاء شتى . ولم يتوافر لأي « علم » واحد القوة الكافية التي تساعد على لم شمل باقي العلوم . فلقد فقد اللاهوت - رغم أنه قد اتجه الى العصرية - منذ أمد بعيد قدرته على القيام بذلك . وتنازلت الفلسفة (الميتافيزيقا) رغم ما أحدثته من تفجرات حيوية حقه - كما حدث في الحركة المثالية - عن بقاع من أرضها الى العلوم الجديدة . ففي القرن التاسع عشر ، نالت السيكلوجيا مثلا - التي عرفت يوما ما « بالفلسفة الذهنية » - استقلالها ، وتطلعت الى أن تصبح علما ، وفقا لحقوقها لتي اكتسبتها من مذهبى جوستاف فخر وفيلهلم فونت . أما العلم (العلم الطبيعي) فقد اقترب من توطيد سيادته ، بعد أن ارتفعت مكانته ، بفضل الحركة الوضعية ، والتعميمات المثيرة الجديدة التي جاءت من الجيولوجيا ، بل والفيزياء . غير أن العلمية (**) - ان لم يكن العلم كما هو كذلك - قد تعرضت للمتاعب التي أثارها الرومانتيكيون منذ وقت باكر ، بل ولما هو أكثر من ذلك من الفلاسفة المثاليين الجدد

Hither and thither spins
The wind-borne mirroring soul,
A thousand gumpses wins,
And never sees a whole,
Looks once and drives elsewhere,
And leaves its last employ.

(*)

(**) علمية ترجمة لكلمة Scientism وكان المفروض أن تكون العلمية . ولا يخفى أن استعمال كلمة علمية سيؤدي الى لبس : أما العلمية فيدل على المغالاة في تقدير قيمة العلوم على حساب باقي أنشطة الفكر من دين وفلسفة وفن .. الخ .

و « الروحانيين » ومن الأدباء أيضا بوجه عام . ولعله من المهم لتحقيق الاتجاه الى التعددية أن ينقسم العلم ذاته الى علوم . وتوقف الفكر السياسي والتاريخي أيضا الى حد كبير عن التحدث بلغة الكليات أو التعميمات ، وأصبح أكثر تخصصا . واكتسب التاريخ - وهو حالة خاصة - الكثير من الأهمية والمكانة ، كما سنرى . ولكن التاريخ - وإذا استخدمنا تصنيف الفيلسوف الألماني فيلهلم فينديلبانده الشهير ، - كان أقل اتساما بالروح التقنية normothetic وأقرب الى الاتصاف بالايديوجرافية Idiographic ، أى أن التاريخ قد أصبح معنيا الآن بعناية أكثر بالفرد والجزء ، وبما لا يتكرر ، أكثر من عنايته بالقوانين العامة . أن هذا التفتت المتزايد للمعرفة قد مثل اعتماد الحداثة على البرهان القائم على تسخيف أو تسفيه الرأى المقابل *reductio ad absurdum* أى المعرفة التى بدأت بالبحث عن القوانين الثابتة ، ولكنها انتهت بأن أنجبت حفار قبرها .

قال المؤرخ أرنست ترولتش : « انه من سمات الحياة الحديثة أنها أخرجت من داخلها تيارات من الفكر ، متنوعة تنوعا هائلا ، ومتعارضة أشد تعارض » (١) ، فضلا عن ذلك ، فلقد بدأت الفوضى تنتشر لأول مرة ، وتنتقل من العقلية المتميزة الى العقلية العادية ، ومن الممكن حدوث تمام فى هذه الفوضى ، بالمقارنة بما كان ينتظر حدوثه . بخاصة وبوجه عام : ان هذه الظاهرة وراء أهم التطورات والمبادئ فى فكر القرن التاسع عشر .

لقد فهم أرنولد الأسباب الكامنة وراء هذه الفوضى المتفاقمة نصف فهم ، ولكنه كان على طريق الصواب عندما نسبها الى العيش فى « عصر توسعى » لأنها كانت ترجع - من ناحية - فى الحق الى التوسع الهائل فى المعرفة ، فى كل الميادين ، والتى هددت بسحق حتى أفضل العقول . وتحدث أرنولد عن المازق الميثوس منه ، الذى لا يكف عن التهديد بخنق الروح ، والمعاناة من تخمة العقل . وكان يعنى بذلك أن ازدياد تعقد المعرفة يساهم حتما فى الاضطراب العام ، ولقد أصاب أيضا فى اشارته الى تأثير الطرد المركزى الذى أحدثته الليبرالية ، وبخاصة فى انجلترا ، التى جعلت الفرد يعتقد أنه فى درجة مساوية لدار للقضاء العالى ، او محكمة لاهاى . ولم يذكر أرنولد بطريقة مباشرة فى هذا المقام أى شىء عن الثورة الفرنسية أو الثورة الصناعية . ولكنه ربط بين العلم و « الفوضى » ، بمعنى أنه على الجملة فإن العلم يزيد التخصص بينما الانسانيات التى اتخذت موقف الدفاع فى عصر علمى ، ما زالت تحافظ

Das Wesen des Modernen Geistes-Ernst Troeltsch.

(١)

ضمن أعماله الكاملة توبنجن الجزء الرابع من ٣٣١ .

على سيمتريّة المعرفة (١) . لقد كان أوربيو القرن التاسع عشر بوجه عام - أكثر من أسلافهم دراية بالقفزة الى أعلى ، التي قفزتها الحياة الحديثة ، وكيف ساهم ذلك في الاضطراب العام . وأشار أرنولد ذاته الى جنون السرعة في زمانه ، وربط بين هذه الحالة والغايات المشتتة . نعم لقد كانت السمة البارزة للحياة في هذا الجزء الأخير من القرن التاسع عشر هي « السرعة » . ولاحظ انجليزى آخر في سنة ١٨٧٥ الى جانب ما تحدثه « السرعة من اضطراب ، أنها أجهضت وقت الفراغ الذي كان يسمح للناس بالتأمل في قيمة ما يرونه وما يفعلونه ، وغايته » (٢) . وعلى ضوء هذه التعددية التي لم يسبق لها مثيل ، فمن الأصوب أن لا ننظر للقرن التاسع عشر ككل أو وحدة ، بل علينا أن نجزئه الى عدد من أساليب الفكر أو عوالم الفكر . وبطبيعة الحال ، ليس هناك عدد بالذات له أهمية خاصة نستطيع أن نحدده لعدد الأقسام التي ينقسم اليها القرن ، اذ تستطيع دراسة هذا القرن باتساع وسائل متعددة ، ولكن عندما خططنا هذا الكتاب في ذهننا رأينا أنه من الميسور التعرف على أربعة من هذه العوالم التي تميز بها هذا القرن (٣) ولربما أمكن تسمية هذه العوالم : عالم الرومانتيكية وعالم التنوير الجديد ، والعالم التطوري وعالم النكسة Fin-de-siècle . ورغم ان مصطلح النكسة مصطلح معاصر غير أنه أقل هذه المصطلحات الأربعة ارضاء . أن هذا قد يرجع الى أنه أكثر هذه العوالم الأربعة فوضوية ، وأكثرها تضليلا ، للمؤرخ . ولا حاجة للقول - بأن كل عالم من هذه العوالم ليس مغلقا على نفسه .

(١) انظر الى مقال أرنولد عن الثقافتين في كتابه (١٨٨٢) Literature and Science.

(٢) Life at the High Pressure -- W.R. Greg. التي استشهد بها
Walter E. Houghton في كتاب The Victorian Frame of Mind 1830-1870.
ييل ١٩٧٧ ص ٧ .

(٣) ثمة ما يقال عن تقسيم القرن الى أكثر أو أقل من نصفين متساويين واختيار ١٨٤٨ أو ١٨٥٩ كحد فاصل بين القسمين : فعلى سبيل المثال رأى جورج سوريل حدوث تغيرات كبيرة في الأفكار بعد سنة ١٨٤٨ ، التي شهدت تحطيم آمال الناس في فرنسا والمانيا وبلدان أخرى ، في عهد بدء استخدام الحديد والصلب على نطاق واسع ، وشيوع الايمان بالملذهب المادى ، بالمقارنة بالعهد الاقدم الذي استمر يتبع تقاليد القرن الثامن عشر ، التي كانت تؤمن بمستقبل سعادة الجنس البشرى ، وتنشئ اليوتوبيات (المدن الفاضلة) . وأدرك مؤرخون آخرون حدوث تغير واسع النطاق في المناخ الفكرى في أوروبا ، وبخاصة بعد داروين . واقتراح A. V. Dicey في كتابه

Law and Opinion in England in the 19th Century

(١٩٠٥) اقامة قسمة ثلاثية تبدأ بعهد المحافظين Toryism القديم ، ثم تنتقل الى مرحلة وسطى للفردية ، وتنتهى في عصر جماعى اتسم أيضا بالتركيز الجديد على الجانب الفردي في البشر وباستخدام المنهج التاريخى في دراسة الأفكار والمؤسسات .

ومنقطع الصلة بالعوالم الأخرى . كما أن هذه العوالم ليست ساكنة تماما . وعلى العكس لقد حدث تخصيص تهجينى ، وتأثر كل منهما بالآخر ، ومع هذا فإن صبح أن كل عالم من هذه العوالم لم يكن له كيان عضوى ، بالمعنى الذى أراده سان سيمون ، إلا أنه عرض قدرا من الوحدة ، لم يعرضه القرن فى جملته . وفى نطاق كل عالم ، كان هناك اجماع وشئ من الاتفاق على مبادئ عامة ، وبعض الاجابات المتميزة نوعا على الأسئلة الدائمة . وكما سبق ان لاحظنا لقد كان هذا الاجماع أقل وضوحا فى نهاية القرن .

أوفى أول هذه العوالم : العالم الرومانتيكى ، الذى بلغ ذروته بين ١٧٨٠ و ١٨٣٠ ، أعيد فحص كل الأسئلة على ضوء العقل (وهو عقل مختلف جدا عن عقل « لوك » ، أو « الفهم » عند كانط) والخيال . وأسفر ذلك عن نتائج مختلفة اختلافا جذريا عن تلك التى اهتدى اليها الفكر العقلانى التجريبي فى القرن الثامن عشر . ومرة أخرى ، استأنف كل من الدين (وان لم يك بالضرورة دين الأزمان الغابرة) والميتافزيقا طريقهما . وصبغت الطبيعة بلون انسانى وروحى فى نظرة جديدة الى ما فوق الطبيعة . كان الرومانتيكيون متعطشين الى اللامتناهى ، والى تفخيم الملكات المعرفية ، وأطلقوا العنان للجانب الانفعالى واللاعقلانى فى الطبيعة البشرية . غير أن أعظم أثر لهم على أفكار القرن التاسع عشر قد جاء نتيجة لاحساس قوى متكامل بالتاريخ ، أكد الفروق بدلا من التماثلات بين الأمم ، ومصائرهما المتعددة . ولقد تمثل هذا الاعتقاد فى نظريات القرن التاسع عشر فى القومية الحضارية والسياسية ، وعاد بنتائج مؤسفة على الأغلب .

ولقد اخترت مصطلح التنوير الجديد للعالم الثانى من عوالم القرن التاسع عشر لأن هذا العالم يبدو لى كاستمرار فى الروح ، ان لم يكن فى العقيدة ، لتنوير القرن الثامن عشر ، ومن ناحية الترتيب الزمنى . فإنه سار محاذيا نوعا للعالم الرومانتيكى حتى منتصف القرن تقريبا . ورغم انه لم يبتعد عن تأثير العالم الرومانتيكى ، إلا أن روح التنوير الجديد ، وغاياته ، كانت بعيدة الاختلاف ، ولربما رأينا ركام حركات من الفكر ، التى لم يكن بينها هوية ، وأحيانا حدث صدام بينهما بكل تأكيد ، إلا أنها قد اشتركت فى بعض اتجاهات وافتراضات مشتركة . ومن بين السكان الرئيسيين لهذا العالم ، أنصار بنتام وأنصار ميل فى انجلترا ، والوضعيون الفرنسيون وشباب الهيجليين فى ألمانيا ، والواقعيون المزعومون فى الفن والأدب ، وهم آخر من يستطاع العثور عليهم فى أى بلد على وجه التقريب . واتسم التنوير الجديد بأنه أكثر عوالم القرن التاسع عشر تفاؤلا . وفى هذا العالم ، بلغ مذهب « العلموية » قمته .

فهو يمثل العلم عندما ينظر اليه كامل البشرية لانقاذ العالم ، وتحقيق مستقبل زاهر . وأدت النظرة الى الطبيعة ، والتي جاء بها التنوير الجديد ، بالرغم من أنه لا يلزم أن تكون مادية ، الى استبعاد الميتافيزيقا والدين . واستمر سؤال الدين - مع هذا - حيا للغاية . واستمر الهجوم على الدين التقليدي ، وبخاصة بين شباب الهيجليين من الرعيل الأول ، الذين ألفوا حركة شعارها « من الدين الى الفلسفة » ، وبحق الى الانثروبولوجيا . وناصر التنوير الجديد بوجه عام مولد « دين » جديد الهه الانسان وغزواته وأمجاده في التاريخ . وكانت انثروبولوجيته أكثر تفاؤلا من انثروبولوجية التنوير القديم ، وبنى عليها أنواعا من المذاهب الليبرالية والاشتراكية للتنظيم الاجتماعي ، وتخللت التاريخانية التي كانت ظاهرة جديدة تماما في العالم الرومانتيكي ، التنوير الجديد أيضا ، وتركزت فلسفتها للتاريخ على مذهب التقدم ، الذي لم ينظر اليه كمجرد تطلع ، بل كقانون عام يضم الوسائل الناهضة في التفكير ، والمعرفة والعدالة الاجتماعية ، والعقل أيضا .

والداروينية ، أو التطورية ، رغم أنها من بعض النواحي ، تمثل عالما خاصا بها ، الا أنه لا يمكن النظر اليها أيضا كطور ثان من التنوير الجديد (١) . ولكن رغم وعودها بالتطور ، الا أن هذا العالم الثالث كان على الجملة أكثر قتامة من العالم الثاني (التنوير الجديد) . وترجع قتامته الى حد كبير الى الصورة الباهتة للطبيعة ، التي عرضت في كتاب أصل الأنواع لداروين . وعاد سؤال الطبيعة عند داروين ، وأصبح مركزيا مرة أخرى ، لا عند العلماء فحسب ، وانما عند أرباب الثقافة العامة (والى حد ما عند جمهور اللامثقفين) وأدت صورة الطبيعة عند داروين ، وبخاصة سميتها الآلية ، الحالية من العقل بالضرورة الى رد فعل أعاد النقاش ، وشدة حدته بين العلم واللاهوت . وهكذا أصبحت الحقبة بعد ١٨٠٩ مصدر انتشاء لمذهب اللادريين ، و « الشك المخلص » ، وان كان لا يصح نسبة كل الآثار الأخيرة الى داروين . وأنعشت الداروينية التفكير - الذي لم يتجه كله الى تملق الجنس البشري ، أو ارضائه - في طبيعة الانسان ، وسلوك الطوائف الاجتماعية ، بماقى ذلك الأمم . وفوق كل شيء ، فانها قد رسخت في أذهان الناس فكرة التغير الأبدى للأشياء ، وحرب الطبيعة ، والجانب الخلاق في الطبيعة .

وساعدت الداروينية على اعداد العدة لعالم النكسة Fin-de-siècle

(١) تصدرها الفيلسوف الفرنسي Alfred Fouillée في عرضه لفلسفة القرن التاسع عشر على هذا النحو . انظر كتابه Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive. باريس ١٨٩٦ (ص ١٣ - ١٤) من المقدمة .

وهذا العالم الرابع هو أقل العوالم الأربعة صلاحية لتحديد سماته .
لأنه أقلها وحدة . ومع هذا فلن يتعذر اكتشاف بعض ميول جديدة فيه .
فلقد تم التعبير فيه ، عن شكوك قوية ليس في الله وحده (اذ أعلن نيتشه
وآخرون الآن عن موت الله) ، بل وفي الطبيعة أيضا ، كما وصفها
الوضعيون . فلقد بدأ « رد الفعل ضد الوضعية » ، الذي بلغ عند بعض
الأطراف حد الشعور بخيبة الأمل في العلم بوجه عام . وفي هذا الجو ،
الذي تفاقم فيه الشك ، استطاعت أن تبرز اتجاهات ثقافية جديدة ،
تحدثت عن النفس والذاتية والتجربة من أجل التجربة . وبعد ذلك ،
ظهر حصاد جديد لعلماء النفس والمفكرين الاجتماعيين ، ومن ثم اتضحت
أكثر من ذي قبل النزعة اللاعقلانية القوية الكامنة في الطبيعة البشرية ،
والدور الذي يلعبه « اللامعقول » الاسطوري في التاريخ والحياة السياسية .
ويتعين أن لا يبالغ في تقدير هذه الميول ، لأنها لم تطغ بأى حال على الفروض
الأساسية للتنوير - القديم أو الجديد ، ولكن اذا نظر لهذه الميول في
جماليتها ، فانها ستعطينا بعض مؤشرات عن نوع التفكير الذي يتوقع حدوثه
في القرن التالي الأكثر قلقا (القرن العشرين) .

ان هذه العوالم الأربعة التي اصطلم كل منها بالآخر ، على أنحاء
متعددة تشهد شهادة حية بتعددية الفكر في القرن التاسع عشر . ومع
هذا فوسط هذا الإشراق العام ، سمعنا لحنا أساسيا ، بدأ يؤكد ذاته
شيئا فشيئا . انه لحن الصيرورة الذي ظل خافتا خفيضا نوعا ، كما رأينا
في القرنين السابقين ، ولكن صوته ارتفع صدادا ، بل وبدأ فيه اصرار ،
أغرق لحن الكينونة : ومن هذا يصبح أن يوصف القرن التاسع عشر (لأنه
أخل بالتوازن الذي كان لصالح الديمومة فيما سبق) ، بأنه أول قرن
حقيقي للصيرورة (١) . ولعل أرنست رينان كان أول من تنبه الى هذا
التحول الهام . فكتب في مقدمة رسالته للدكتوراه ١٨٥٢ : « لقد أدت
التقدم العظيم في النقد الى الاستعاضة عن مقولة الكينونة *etre* بمقولة
الصيرورة *devenir* » (٢) وأردف رينان قائلا : لقد نظر فيما سبق الى كل
شيء على أنه كينونة . فكنا نتحدث عن الفلسفة والقانون والسياسة والفن

(١) اسميت القرن التاسع عشر في البداية « قرن الصيرورة » وكان ذلك في الطبعة
الثالثة من كتابي *Main Currents of Western Thought* (بنويويورك ١٩٧٠) .
واتبعت هذه الطبعة ايضا فكرة وجود أربعة عوالم للفكر في تكوين هذا القرن بالرغم من
اختياري آنذ لعنوان *Toward the 20th Century* الذي أراه الآن أضعف من العنوان
الذي اتبعته في الكتاب الحالي *Fin-de-Siècle* .
(٢) *Averroes et l'Averroisme - Ernst Renan* .

باريس ١٨٥٢ واستشهدنا به ايضا في ص ٢٠ .

والشعر بلغة المطلق . أما الآن . فان كل شيء غدا ينظر اليه على أنه فى
تيار الصيرورة en voie de se faire

ويدعم هذا القول تماما بزوغ التاريخانية أو الروح التاريخية فى
القرن التاسع عشر . وتنبا المؤرخ الفرنسى أوجستان تيرى Thierry
فى شبابه : « بأن التاريخ سيضع طابعه على القرن التاسع عشر ، مثلما
وضعت الفلسفة طابعها على القرن الثامن عشر » (١) . وكان تعليق
رينان على هذه النبوة الشهيرة طريفا ويستحق الذكر . اذ قال : « نعم !
التاريخ بمعنى ما من خلق عصرنا ، وقيمة أصيلة له » . « فلقد فضل كل
قرن أسلوبا مميزا للفكر لنقل معتقداته العميقة . ولم يشجع القرن الحالى
الشعراء أو أساطين الفن العظيم ، أو أى مذاهب جديدة للفلسفة ، لأن هذه
الأنواع تتطلب كشرط مسبق ايمانا وبساطة لم تعد متوافرة عندها . ان
هذا بالضبط هو سبب تفوقنا فى التاريخ » :

« ان الأحداث العظمى التى اتسمت بها أواخر نهاية القرن الماضى .
وبداية هذا القرن ، وعدد الأحداث التى تبعت ذلك ، وتنوعها ، وتآملاتنا
لها وعنايتنا بفهم تقلبات الثورات البشرية ، وقوانينها . كل هذه
المؤثرات تعد مبررا كافيا لفهم الماضى » .

ولقد أصاب رينان ، على الأقل فى جدله الأساسى . اذ كان التفكير
فى العالم بلغة التاريخ من المبتكرات الأصيلة للقرن التاسع عشر . فبعد
نهاية الحرب العالمية الأولى مباشرة ، أثار بول فاليرى تساؤلا عن هل
تستطيع أوروبا من أثر سياستها الانتحارية المستأنسة ان تحتفظ بصداقتها
طويلا ؟ وهل يمكنها ان تبقى فى مظهرها الذى تبدو فيه ، أى ممثلة
للنخبة والصفوة على الكرة الأرضية ، ولؤلؤة الكون وعقل هذا الجسم
الهائل (٢) . وكان من الميسور اثاره هذا السؤال مرارا فيما بعد :
وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية عندما هطلت الكتب التى تنعى نهاية
تاريخ أوروبا (وعنى « بالنهاية » نهاية التفوق والهيمنة فكريا وسياسيا
واقتصاديا على باقى العالم) . غير أن أوروبا والأوربيين لم يكونوا فخورين
اطلاقا بمنجزاتهم . واعتيد كتابة التاريخ ، وكأن أوروبا أو جزء منها أو
واحدة من الأمم أو أكثر - اذ أن هذه الحقبة تمثل نشوة الفرحة بالقومية -
هى حقها مركز الكون ، حيث ابتكرت كل الآراء الجديدة الخلاقة . ولقد زعم

Dix Ans d'Etudes Historiques - Augustin Thierry.

(١)

النميد باريس ١٨٦٦ ص ١٨ .

Paul Valéry الأعمال الكاملة . بنيويورك الجزء العاشر ص ٣١ .

(٢) .

على نطاق واسع أيضا أن العقلية البدائية تمثل مرحلة أدنى في سلم التقدم بالمقارنة بالعقلية « المتحضرة » الأوروبية . كل هذا كان متباينا أسسه تباين هو والقرن الثامن عشر . إذ كان الأوروبيون - رغم إيمانهم بفكرة التقدم - يميلون إلى وضع فردوسهم في بقعة أخرى من المعمورة كالشرف الأقصى أو أمريكا في حالتها البدائية ، وليس من شك في أن هذا التقدير الذاتي الجديد قد بدأ يخف قرب النهاية ، بعد أن اكتشف الأوروبيون تصدعات خطيرة في حضارتهم . وإبان أغلب القرن التاسع عشر . كان الأوروبيون يحلمون فخورين في زهو « بعبء الرجل الأبيض » .

والملاحظة الثانية أنه في نطاق أوروبا ذاتها . كان هناك تحول ذو مغزى في توازن قوى الفكر . وتحدث أوجست كونت في ختام محاضراته عن الفلسفة الوضعية عن الغرب الأوربي ، وما يتوقعه من الأمم الخمس المكونة له من اسهام في « إعادة الاحياء الفلسفي الوشيك » . وماقات كونت - رغم أنه « داهن الميل الألماني الفطري للتعميمات الفلسفية » هو صعود ألمانيا كقوة لها الريادة والطليعة . لقد سادت انجلترا وفرنسا حضارة التنوير . ومع هذا ففي القرن التاسع عشر ، ارتفعت ألمانيا ، وأصبحت مساوية للدولتين ، بل وفاقتهما في بعض ميادين المعرفة . « فلقد تفوقت في العلوم الطبيعية وكذلك في علم الحضارة » . وثمة اغراء للربط بين هذه القفزة الفكرية والأحداث السياسية غير العادية ، وما حققته ألمانيا من وحدة قومية ، ثم اتخاذها الصدارة على أوروبا في نهاية الأمر . وفي الحق ، فإن التأثير الألماني على الفكر الأوربي قد بدأ قبل ذلك بحركة الانتفاضة العاصفة Sturm and Drang ، التي ضمت جوته وشيللر وهردر والحركة الرومانتيكية (ولها أهمية كبرى في ألمانيا) والفلسفة المثالية لايمانويل كانط وخلفائه . واستمرت ألمانيا تعرف ببلد الفلسفة على عهد هيجل . وواصل الألمان الزعامة في كل ميادين الفكر الأخرى ، وبخاصة الدراسة التاريخية وتاريخ الدين ، وسيكلوجيته ، ولكن أيضا في العلوم الأكثر دقة (النوموثيتيك - التقنية) بما في ذلك الفيزياء والسيكلوجية التجريبية الجديدة . وفي القرن التاسع عشر كانت التيارات الفكرية تشع من ألمانيا ، إلى البلدان الأخرى ، وهذا أمر لم يحدث منذ عهد حركة الإصلاح الديني البروتستانتي .

« أنه قرن رائع » . كان هذا هو ما قاله العالم الفرد راسل والاس في وصف القرن التاسع عشر ، عندما استعرض أحداث قرابة نهاية حياته ، ولا جدال أنه رائع ، ولكنه مفرط في ابتعاده عن الحس . ويرجع هذا - من ناحية - إلى فكرة التطور ذاتها ، التي أيدها هو وداروين في

الوقت نفسه ، والى اعتياد العيش فى عالم دائم التطور ، أو « فى حالة
صيرورة » ويرجع ذلك أيضا الى التعدد المتزايد للأفكار ، الذى لاحظته
ارنولد ، والى النقد المتصاعد الموجه ، لا للحضارة القديمة فى أوربا فحسب ،
بل وأيضا الى الحضارة الحديثة ، التى بدأت منذ عهد نيوتن لكثيرين هى
الأمل الرئيسى للعالم • فالقرن التاسع عشر – رغم روعته – الا أنه كان
بكل تأكيد قرن الصيرورة •

العالم الرومانتيكى

تمتد جذور العالم الرومانتيكى بعمق فى القرن الثامن عشر ، بل وحتى فى القرن السابع عشر ، ويمثل العالم الرومانتيكى عادة كحركة مضادة للتنوير مثلما يقال أيضا أن التنوير يعد مضادا للنظام المسيحى الاسمى من الطبيعة . ورغم ما فى هذه النظرة من صدق ، إلا أنه يتعين أن يفهم أن الحركة الرومانتيكية ما كانت لتصبح كما هى بغير التنوير . وأنها - من ناحية - قد انبثقت من التنوير ، ولا تمثل بكل بساطة رجعة الى العالم الذى تركه التنوير وراءه .

والحق أن الحركة الرومانتيكية كانت ثورة وثورة مضادة . ولا شك أنه قد يعتقد أنها أول احتجاج كبير ضد « العالم الحديث » أى الحضارة العقلانية الخلمية ، التى بدأت فى التكون فى القرن السابع عشر ، والتى اتخذت أبعادا كبيرة فى القرن الثامن عشر ، ولكنها اعترضت باسم العصرية الجديدة ، ورأى بعض الرومانتيكين فى أنفسهم « محدثين » ، بمعنى أنهم مسيحيون ، ومناهضون للكلاسيكية فى الذوق الفنى . غير أنهم كانوا محدثين بمعنى آخر . ولربما قلنا أنهم كانوا أكثر حداثة مما عرفوا ، وبخاصة عندما كشفوا عن الجانب القاتم من الحياة ، والأحلام واللاشعور ، وزودوا بالركيزة النظرية للقومية الحديثة . وفى هذا المجال من بين مجالات أخرى ، حرك الرومانتيكيون - بكل وضوح - موجات من الفكر ، لم يكتمل تأثيرها حتى جاء القرن العشرون .

وهناك صعوبة خاصة عند محاولة تعريف الرومانتيكية . ولا يرجع هذا الى تعدد الرومانتيكيات ، الذى نبه اليه لوفجوى . فلم يستطع لوفجوى اكتشاف فكرة رومانتيكية رئيسية واحدة فى حمأة الحركات

القومية التي تعرف عليها آخرون وسموها بتساهل بالرومانتيكية (١) ولاحظ لوفجوى أيضا انقساما بين ألمانيا والغرب ، والذي أصبح موضوعا للجدل ابان الحرب العالمية الأولى . ورد هذا الانقسام الى الحركة الرومانتيكية التي زعم أرنست ترولتش وآخرون أنها جرمانية صميمة ، أو على أى حال . فان هذه الحركة مختلفة اختلافا ضروريا فى ألمانيا عنها فى البلدان الأخرى . على أن التعددية وقدرها من الاسمية أيضا من الصفات المشتركة بين كل الحركات الفكرية ، وقد نخفق فى ادراك كيف تنطبق هذه الخصائص على الرومانتيكية ، أكثر من انطباقها على عصر النهضة (الرينسانس) والاصلاح الدينى (البروتستانتية) مثلا ، وترد صعوبة تعريف الرومانتيكية أساسا الى طبيعة الحركة ذاتها . اذ كان الرومانتيكيون من أى بلد كانت ، لديهم ولع بالحفايا ، وأعطوا الصدارة للشعور الفردى والتعبير الفردى . ولقد نجحوا أيضا فى استعمالهم المقارقات . ومن ثم فلن يسهل دائما معرفة عم يتكلم الرومانتيكيون وما الذى عناء مثلا شلايرماخر بمثل هذا القول : « التحليق على نطاق واسع فى الكل وفيما لا يستقصى » ؟ أو ما الذى قصده الفيلسوف الألمانى فردريش فيلهلم شلنج « بالمثالية الواقعية » ؟ وتزداد الصعوبة تعقيدا اذا بحثنا عما تعنيه كلمة رومانتيكية ذاتها ، التي كانت غامضة الى درجة غير معهودة فى نظر الجميع باستثناء الألمان . ولم تقبل قبولا كليا حتى عند الرومانتيكيين أنفسهم ، وفهمت على أنحاء شتى . وفضلا عن ذلك ، فليس لديها تنظيمات أو معاهد أو دور نشر جسورة كانسكلوبيديا القرن الثامن عشر الفرنسية ، أو أى مذاهب محورية ، أو حتى أى مصادر موثون بها ، لينة العريكة مثل الكتاب المقدس خلال الحركة الدينية البروتستانتية .

بيد أنه ما من شك حقيقى فى حدوث حركة رومانتيكية ، وما هو أفدح من ذلك ، أنها أحدثت إعادة تقييم للقيم الغربية ، وعاد الى هذه النظرة حتى لوفجوى . ففى فقرة تستاهل الاقتباس من عمل متأخر ، بين لوفجوى بما لا يدع مجالا للشك أن الرومانتيكية « أكثر من أى شئ واحد قد فرقبت بين الافتراضات السائدة للعقل فى القرن التاسع عشر والسائدة فى زماننا ، وبين تلك التي سادت فى العصور السالفة من التاريخ الفكرى للغرب » (٢) . وعاد هذا بالخير والشر معا ، وكما سنرى فان الرومانتيكية

(١) On the Discrimination of Romanticisms - Arthur O. Lovejoy

وكتاب Essays in the History of Ideas.

(٢) لقد استوفيت الكلام عن بعض جوانب هذه الناحية ، وان لم أكن قد استوفيتها

جميعا فى مادة Romanticism التي وردت فى Dictionary of the History of Ideas. نيويورك ١٩٧٣ الجزء الثالث .

لم تحل محل التنوير أو تدفعه بعيدا رغم أنها هددته تهديدا خطيرا . وباختصار استطاع تعريف الرومانتيكية أولا - بوصفها حركة أدبية واسعة ، فانها أثرت - كما يحتمل - تأثيرا عميقا على ألمانيا وان لم يكن هذا الأثر قد اقتصر عليها وحدها ، لأنها قد تركت أثرا كبيرا على كل بقعة من أوربا تقريبا . وتنحدر الرومانتيكية الجرمانية من حركتها المسماة الانتفاضة العاصفة Sturm und Drang في القرن الثامن عشر ، ومن حركة التقويين الألمانية ، التي تمتد في الماضي الى ما هو أبعد من ذلك . وهي مدينة لمفكرين مثل لايبنتز وهامان (ساحر الشمال) وجوته . (لكل هذه الأسباب فانه سمي الرومانتيكية بالمرض) وايمانويل كانط . غير أن الرومانتيكية قد نقلت بحرية من الأجانب ، وبخاصة جان جاك روسو ، الذي قرأه الجميع ، مثلما اقتبسوا منه جميعا ، والواقع أنه كان هناك سيل من الأفكار يتدفق بين الرومانتيكيين الانجليز والفرنسيين ، وبين الرومانتيكيين الجرمان ، فضلا عن ذلك ، فان الرومانتيكية كانت أكثر من مجرد حركة فنية وأدبية . فبعد فترة من الزمان ، أصبحت حركة فلسفية ، ووضع الرومانتيكيون أيضا أفكارا خاصة بالسياسة والتاريخ . وأثارت الأحداث السياسية القريبة العهد - بطبيعة الحال - وبخاصة الثورة الفرنسية ، وحرب التحرير الألمانية ، التفكير في كل هذه الموضوعات .

فما هي الرومانتيكية أساسا ؟ (١) من السهل أن نتحدث عما هو ليس برومانتيكية أو ما الذي 'اعترض عليه الرومانتيكيون الأوروبيون . ووضع جون ستيوارت ميل الذي لم يك رومانكيا بالذات ، ولكنه ملاحظ متعاطف واع ، أصبغه دون خطأ على ما كرهه الرومانتيكيون ، وقال في مقال عن أرمان كاريل Armand Carrel (١٨٣٧) أن الرومانتيكية تمثل رد الفعل ضد ضيق القرن الثامن عشر ، وعلى الرغم من أن ميل يتحدث هنا أساسا عن الأدب ، إلا أنه يتضح مما جاء فيما بعد ومن المقالات الأخرى ، وبخاصة المقال الشهير عن كولريدج ، أن ميل اعتقد أن الرومانتيكية قد تمردت على الضيق في جبهات متعددة ، في الفلسفة والعلم ، والفكر التاريخي والسياسي ، وفي الشعر والدراما أيضا . ومن الصفات التي استعملها توماس كارلايل في مقال عن ديدرو ١٨٣٣ : تافه ومتحيز ، وعديم الأهمية وهزيل ، وشجب العالم المؤلف لديدرو ووصفه بأنه « نصف عالم مسخ فبدا كأنه كل » . وكانت الإشارة في الحالين الى التنوير

(١) The Great Chain of Being — Arthur O. Lovejoy.

هاربر نيويورك ١٩٦٠ ص ٢٩٤ يقتضى الانصاف الإشارة الى أن لوفجوى قد استمر يشعر بعدم توافقه فيما قال عن مصطلح romanticism حتى في هذا العهد المتأخر .

الأوربي الذي كان حين ذاك قد تجمد وخضع للمنمطية والشكلية وتحول الى كاريكاتور ، ومن جهة أخرى ، لقد اعتقد الرومانتيكيون أن هذا العالم ضيق لانغماسه - كما ظنوا - في التفكير على طريق الهندسة ، ولأنه خضع للمذهب المحالف للكلاسيكية الجديدة أو للتجريبية اللوكية . فلقد حاولت الروح الهندسية - على الرغم من جراتها الميتافيزيقية - أن تخضع الحياة للعقل وبذلك تتحول الى أنماط آلية وتحط من شأنها . أما الكلاسيكية الجديدة ، فقد تماثلت في طموحها ، عند بحثها عن الأنماط المثالية للطبيعة ، وفرضها قواعد حديدية صارمة وكلية على الفن والفنان . وهوجمت التجريبية للسبب المعارض ، أي لأنها قد أفرطت في الشك ، والارتياب ، ولأنها حصرت - بقسوة - المعرفة الانسانية ، وجعلتها مقصورة على عالم المظاهر ، وغدا نيوتن قمة هذا الضيق ، واختلفت الآراء بشأنه ، بطبيعة الحال ، حتى بين الرومانتيكيين (فعلى أن نذكر أن سان سيمون قد دعا الى عبادة نيوتن) ، أما الصورة التي رسمها وليم بليك لنيوتن وصادفت اعجابا فانها كشفت عن عدم ادراك بليك لأي عبقرية خيالية عظيمة ، في نيوتن ، كما زعم الكسندر بوب الذي احتفى به احتفاء شديدا . وعلى العكس فقد هبط بليك بمكانة نيوتن وجعله ينتمي الى العالم المادي ، وصوره خفيض الرأس ، وكأنه يحاول كشف النقاب عن العالم باستعمال بوصلتين ، أي بالقياس « والعقل » ليس إلا (لوحة رقم ١) .

وفي مقابل عالم نيوتن بأنواره الوضاعة - قدم الرومانتيكيون عالمهم الليلي . اذ يقابل الليل النهار أو النور ، ويعني « ارتفاع الأجنحة الثقيلة للروح » ، والتحليق بها فيما وراء الزمان والمكان الى مجالات لا متناهية . وقال الشاعر الفيلسوف الألماني نوفاليس (فردريش فون هاردنبرج) كم يبدو لي الآن النور حقيرا أو صبيانيا . وفضل نوفاليس على النجوم البراقة في السماء « المجالات اللامتناهية التي فتحها الليل أمام عيناي » (١) كانت هذه واحدة من أكثر السمات ايجابية التي اتسمت بها العقلية الرومانتيكية : شوقها للامتناهي الذي تكشف في عدد متنوع من الأوجه ، التي تجمع بين الدنيوية والدينية . وقال جوته في إحدى المرات - وكان بينه وبين الرومانتيكية وشائج لم يعترف بها دائما : « أن أعظم سعادة للإنسان ككائن مفكر ، أن يسبر غور ما هو معروف ، وأن يوقر في هدوء ما هو غير معروف » (٢) ان هذه الحكمة كلاسيكية أكثر منها حكمة رومانتيكية لأنها وضعت حدودا ، كما فعل كانط ، بين ما يستطيع العقل الانساني أن يعرفه وبين ما يتطلع لمعرفة . على أن جوته أيضا - من خلال

(١) Hymen an die Nacht- Novalis (١٧٩٩) - نمر ١ .

(٢) Goethe حكم وخواطر نيويورك ١٩٤٩ ص ٤ .

فاوست - قد بلغ اللامتناهى بطريقته الخاصة ، مثلما فعل رومانتيكيون آخرون ، لم يكن احساسهم الميتافيزيقي ناميا وساميا ، كما هو الحال عند نوفاليس . وتعد لوحة دافيد فريدرش : شروق على البحر (١٨٢٠ - ١٨٢٦ - لوحة ٢) ترديدا منظورا لهذا الشوق الرومانتيكي : ثلاثة أشخاص جالسون على صخرة ينظرون الى البحر والسفن وهي مبحره ، وكأنهم يتطلعون الى سكينه الروح . ومن بين الميول التي كانت سائدة نوعا بين الرومانتيكين ، الاحساس القوي باللامعقول حتى في بداوته ، في الحياة الانسانية ، والتركيز على المتميز والمتفرد باعتبارهما متعارضين هما والعمومية ، سواء كان ذلك في الفن أو التاريخ أو الانثروبولوجيا . ولم تمنع الانثروبولوجيا الرومانتيكين من الرغبة في لم شمل العالم ثانية - لو استطاعوا - بالربط بين الذات والموضوع والمثالي والواقعي والروح والمادة ، بعد قرن - كما اعتقدوا - من التشطير والتمزيق . اذ شعروا أن الأفراد هم مجرد مجزئات من كل أو روح أو كون . ويعكس هذا الوله بالتركيب ، كمقابل للتحليل ، الاهتمام الرومانتيكي ، وبخاصة في جيل الثورة الفرنسية في عالم بدا وكأنه تمزق شر ممزق . ومن المفارقات ، أن الرومانتيكين قد شعروا أيضا شعورا قويا بأن عماد الفن الحرية أكثر من النظام ، وخصوا الفن بقدر أقل من القواعد والقوانين الثابتة بالقياس بالخلق التلقائي . كان الرومانتيكيون على دراية شديدة بأنهم يعيشون في عالم خلق وصيرورة . وبعض هذه النزعات معروضة في لوحة لجون مارتين تسمى The Bard (عرضت في لندن ١٨١٧ - لوحة ٣) ونقل المصور موضوعه من قصيدة لتوماس جراي تدور حول غزو ادوارد الأول لويلز وصدور أمر الملك باعدام كل شعراء ويلز . وتعكس اللوحة الى درجة ملحوظة شعور الرومانتيكي بجوانب من التجربة راوغت القواعد الكلاسيكية أو التحليل العقلاني : الاحساس بالغيبيات واللامتناهى كما يبين من اللقاء بين الشاعر وأشياء غير مرئية على قمة الجبل ، وايتاراه الطبيعة الوحشية غير الأليفة ، والماضي ، خصوصا الماضي الوسيط كما توحى بذلك القلعة المرسومة في الخلفية . أن هذه النزعات التي ولدت التعارض بين الليل والنور تزودنا بمناخ الأفكار الرومانتيكية الخاصة بالانسان والطبيعة والمجتمع ، وقد يستعيض وردزورث عن كلمة مفتاح بكلمة « مدخل » وبغير هذا المفتاح - أو الأفكار - ستبدو غالبا الاجابات الرومانتيكية للأسئلة الدائمة ، أي نوع الأسئلة التي طرحها وردزورث نفسه للكشف ، في قصيدته الفلسفية The Excursions متصارعة الى درجة تدعو الى اليأس .

« طبيعة ما فوق الطبيعة »

كثيرا ما قيل أن الفكر الرومانتيكى قد تركز على أفكار جديدة عن الطبيعة ، ومن الصعب - ان لم يكن من المستحيل - الفصل بين الأفكار الرومانتيكية عن الطبيعة والله . وأوضح هذه النقطة توماس كارلايل فى مذكراته Journal (١ فبراير ١٨٣٣) حيث كتب يقول :

« وأما أنه لا اختلاف بين ما فوق الطبيعى ، والطبيعى فمن الحقائق الكبرى ، والتي عكف القرن الماضى (وفى فرنسا على الأخص) على انباتها . ولقد ذهب الفلاسفة بعيدا فى خطأهم فى هذه النقطة . فبدلا من أن يرفعوا الطبيعى الى مستوى ما فوق الطبيعى فانهم سعوا لاغراق ما فوق الطبيعى فى الطبيعى . وصميم اتجاهى فى الفكر كله هو أن أتجنب الرأى الأخير ، وأن أتبع الرأى الأول » .

وتمشيا مع كارلايل ، الذى عبر عن فكرة رومانتيكية شائعة ، من المعقول أن نبحث الفكرتين سويا .

واقترب الرومانتيكين من عملية إعادة احياء الدين . واتخذت إعادة الاحياء هذه جملة صور ، لم يكن أقلها صوفية فكرة الطبيعة الجديدة ، وكما ألمح كارلايل ، فإن هذه الصور جميعا ، كانت مستلهمة من احساس عميق بالضياح الميتافيزيقى من أثر التنوير ، وما أعقبه من ثورات . فلقد اعتقد على نطاق واسع أن العالم قد فقد مظهره الميتافيزيقى والدينى فى القرن الثامن عشر ، وأن الناس فى حاجة الى البرء من الحالة التى انحدروا اليها لو أريد ظهور أبطال وأعمال فن عظيمة مرة أخرى ، وفى كتاب Unbelieving Century أصبح الله بلا وجود ، أو على الهامش ، ومقيد بقوانينه العقلانية . ووصف كارلايل وصفا حيا هذا الشعور بالضياح فى الفصل الذى سماه The Everlasting No فى كتاب سارتور ريزارتوس (١٨٣٣ - ١٨٣٤) ، وهو من المصادر الكبرى للنظرات الرومانتيكية الى الله والدين . تحدث لسان حال كارلايل البروفسور توفلاريخ عن الأزمة الروحية ، التى مر بها (ولا يخفى أن هذا من نتائج التأثير الفعال لشك التنوير) وكيف بعد أن استحوذت عليه « روح البحث » ، انتقل من الشك الى اللايمان ، ومن ثم فانه انقطع عن الأمل . فعلى أفضل الأحوال - كما اعتقد - قد يكون هناك اله غائب ، absentee ، يمضى وقته متكاسلا منذ أول سببت للراحة وينظر الى الكون من الخارج الى الداخل .

ولكن كيف يستعاد الايمان الحى ، لم يفلح الرومانتيكيون فى تحقيق ذلك ، وكان اخفاقهم بلا شك مصدرا للسوداوية . ومن جهة أخرى -

فان كثيرين اعتنقوا الكاثوليكية ، أو ارتدوا اليها ، رغم أنهم اكتشفوا أسبابا جديدة ورومانتيكية لفعلتهم . وظل آخرون محتفظين بعقيدتهم البروتستانتية ، وان كانوا هم أيضا قد صبغوا دينهم بلون رومانيكي . وهناك آخرون - ولم يكونوا قلائل بأي حال - خلعوا زي الكنيسة . واخترعوا الهة جديدة وأساطير جديدة . ومن بين هؤلاء وليم بليك الذي خلط في قصيدته الملحمية « أورشليم » مزاجا شديدا الغرابة من الأساطير المسيحية والأساطير الشخصية ، وربما كان نوفاليس على هذا الحال أيضا . فبالرغم من أنه كان مسيحيا يقينا ، الا أنه أحب أن يغمر دينه بالأسرار والحكايات . وقالت صوفيا (الحكمة) في القصة الخرافية لكلينجزور : (١) . « لقد انكشف السر الأعظم للجميع ، وان ظل لم يكشف اللثام عنه الى الأبد » . ولكن كان هذا هو حال أنصار طبيعة ما فوق الطبيعة ، من أمثال كارلايل ذاته الذي اكتشف نوعا جديدا من الاله ، يؤدي دوره في العالم والطبيعة . ولقد ظهر هذا الاله (وكان كامنا وليس مفارقا) في شكل أو آخر في كل التجارب الرومانتيكية الدينية ، على اختلاف أنواعها على وجه التقريب .

ويعد الفيكونت دوشاتوبريان مؤلف كتاب « عبقرية المسيحية ١٨٠٢ » ، الذي وصف بأنه انجيل الرومانتيكية مثالا حسنا للنموذج الجديد من أنصار الكاثوليكية (١) فلم يرشأتوبريان لاعادة الحياة لعقيدة يفترض أنها وريت التراب غير اللجوء الى البراهين العقلانية لاثبات وجود الله . أو اعادة طرح المذهب . على أنه رأى أن يخاطب الوجدان الانساني مباشرة وقال : « ان الدين المسيحي نفسه نوع من الشعور ، وله وسائل اتصاله ، ومتعه وزفراته ومباهجه ودموعه وحبه للمجتمع وللوحدة » (٣) وبين شاتوبريان كيف كانت المسيحية شاعرية ، ومدى ما فيها من روحانية ، وكم هي مريضة من الناحية الاستطيقية وبخاصة في كنائسها المتباينة مع معابد اليونان ، مهما كانت أناقتها . فهي تثير مشاعر البهجة وتستثير

(١) حكايات كلينجزور الخرافية ١٧٩٩ ، وقد تضمنتها رواية Novalis Heinrich von Otfredingen كما حدث في الفصل السادس .

(٢) تعرضت الكاثوليكية لمحاولات ملحوظة لاعادة احيائها بعد الثورة الفرنسية . ودارت جملة مناقشات مثيرة وطريفة كتلك التي دارت بين الشعاعين الالمانيين لودفيج تيك وفردريش شليجل . وبعض الفنانين . ويقول H. A. Korff ان هذه المجادلات أو كل المهاترات قد اتخذت طابع الوداد . انظر كتاب Geist der Goethezeit تأليف Koehler Amelang لايبزج ١٩٥٣ الجزء الرابع الكتاب الثالث (الفصل الاول) والأهم من ذلك هم آخرون مثل شاتوبريان ذاته الذي عاد الى الكاثوليكية بعد نزوة من الإلحاد .

(٧) شاتوبريان - عبقرية المسيحية - الجزء الثاني الفصل الثامن .

الشعور باللانهاية) ، والى أى حد تؤثر أيضا منجزاتها التاريخية تأثيرا عارما ، فالمسيحية بعيدة عن العداء للحضارة (كما ذهب جيبون - وأن كان لم يصر على ذلك) . فلقد زودتها بأخلاقيات اسمى ، وفن عظيم وأدب عظيم ، وكل نوع من مظاهر الارتقاء . وقال شاتوبريان فيما بعد فى كتاب ذكرياته : أنه لو أعاد تأليف كتابه . فانه سيبين فيه كيف وضعت المسيحية أساس التماسك الاجتماعى الصحيح والمساواة والعدالة . ان هذا رأى كان نداء محسوبا لاجتذاب قلوب حتى الشباب فى عهد من الحطام الذهنى والأخلاقى (كما صور شاتوبريان) .

وفى الوقت نفسه تقريبا ، حاول قسيس من برلين تعلم عند «التقويون المورافيون» إعادة احياء البروتستانتية بالتضرع الى تجربة الفرد أكثر من تضرعه للنفع الاجتماعى . وتجسدت كل ملاحظات البروتستانتية الرومانتيكية (١) فى فكرة « لاهوت الشعور » لفردريش شلايرماخر ، وعلى الأخص فى كتابه الباكر : خطاب فى الدين الى من يزدرون الدين ، الذى ألفه ١٧٩٩ تحت الحاح أصدقائه الرومانتيكيين فى العاصمة البروسية ، وشجع شلايرماخر الابتعاد عن الحضارة الفرنسية ، التى لم تعد تبالى بالدين ، أو بالتأليهية واللاهوت العقلانى بوجه عام . ورفض شلايرماخر بعد عراك مع كانط (منذ أيام الدراسة الجامعية) ما قاله كانط فى كتاب « الدين فى نطاق العقل وحده » لأنه جعل الله والخلود يعتمدان على الوعى الأخلاقى للإنسان . فالدين شئ والأخلاق أو الفلسفة شئ آخر ، وتشابه شلايرماخر هو وكثيرون من معاصريه فى افتتانهم باللامتناهى . وهذا جانب آخر غير محاولة التوفيق بين الدين والعقل ، أو رد الدين الى الأخلاق . وقال فى تعريفه التمهيدى : « الدين الحق يعنى الاحساس باللامتناهى وتذوقه » (٢) ولكن أين يعثر على اللامتناهى ؟ ورد شلايرماخر على ذلك : فى أعماق أعماق النفس ، أى فى « الشعور » ورغم مقاومته لكانط الا أنه تعلم من فيلسوف النقد عدم الوثوق فى البراهين العقلانية لاثبات وجود الله ، ومن ثم أرجع الدين الى الحالة السابقة للمعرفة ، ومع هذا فان الشعور أمر فردى ، حتى أن كان أيضا ملكة من ملكات النفس

(١) لعل البروتستانتية لم تجن من الرومانتيكية بفدر ما جنت الكاثوليكية ، واعتقد بعض البروتستانت مثل نوفاليس بالفعل ، أن حركة الإصلاح الدينى كانت خطأ أدى الى تزعزع الايمان فى عصر العقل ، وبالرغم من كل هذا فمن اليسور درج حركة أكسفورد التى تزعمها جون كبل Kable وجون هنرى نويمان تحت جناحى الرومانتيكية ، ولا نسى أن نويمان قد اعتنق الكاثوليكية فيما بعد .

Reden über die Religion — Friedrich Schleiermacher (٢)

الحدث الثانى عن طبيعة الدين .

الانسانية ، وينظر على نحو ما الحقيقة الموضوعية ، وان لم يتضح ذلك جليا ، ولم يكن شلايرماخر يثق في دين التنوير ، وما فيه من تعميمات ولكنه أدرك فيما بعد « وجوب صعود الانسان الى مستوى أعلى من ذلك هو مستوى الفردية » : « لم أكن قانعا بالنظر الى البشرية ككتل خشنة بلا شكل ، متماثلة من الداخل تماثلا كاملا » (١) . وهكذا يكون شلايرماخر قد طبع الدين بطابع الفردية وعلم النفس والشعور . فكل فرد تجسيم فذ لكل ، ويجرب الكل بطريقته الفردية ، واذا اعتبرنا اله شلايرماخر لا ينبع مذهب وحدة الوجود ، الا أنه يقينا اله كامن من الميسور الاهنداء اليه في العالم ، وعلى الأخص في نفس الانسان . واستطاع شلايرماخر عندما شغل وظيفة عميد بكلية اللاهوت في جامعة برلين المنشأة حديثا أن يؤثر في اللاهوت البروتستانتي تأثيرا عميقا ، وأن يوجهه الى هذا الاتجاه الرومانتيكي الجديد .

وتميز الرومانتيكون أيضا بأنهم اكتشفوا الله في الطبيعة ، ولا جدال أنهم لم يكتشفوه جميعا . فلم يكتشفه على هذا الوجه الفردى فينيه أو بليك أو اللورد بايرون وانما اكتشفه بلا مرء عدد لا بأس به منهم . ولقد سعى هؤلاء المؤمنون بطبيعة ما فوق الطبيعة ، الذين ثاروا على الآليات النيوتينية لجعل الطبيعة مكانا يستطيع أن يحيا فيه الانسان ثانية ، ويشعر بقربه من الله ، وبذلك تحل مشكلة الثنائية ، التي أضنت المفكرين منذ عهد ديكارت ، وجاء دافع هذا الأسلوب الجديد للتفكير ، في الطبيعة من جماعة كان بينها روسو ، الذي ساقه التأمل في الطبيعة الى حالات انتشاء صوفى (كما يظهر من كتاب Réveries du Promeneur Solitaire (١٧٧٦ - ١٧٧٨) ومن جوته ، الذي حاول دائما في دراساته المورفولوجية اكتشاف المبدأ الاصلى الداخلى للأشياء) ويحاول أيضا اكتشاف الأبدى في المتناهى ، ومن اسبينوزا « المقدس » الذى أعيد احياءه في ألمانيا في أواخر القرن الثامن عشر ، وكان من بين تعاليمه أن الله كامن ومتماثل على نحو ما هو والكون . وكانت هذه الصوفية الطبيعية الجديدة هي مذهب شلنج Naturphilosophie التى أعجب بها صمويل تايلور كولريدج نفس اعجاب الألمان . وازدهرت هذه الصوفية الطبيعية أيضا في شعر الطبيعة عند وردزورث وعند مصورى المناظر الطبيعية ، مثل جون كونستابل فى انجلترا ودافيد كاسبار فردريش فى

(١) Soliloquy, Monologen — Schleiermacher.

شيكاجو ١٩٢٦ ص ٣٠ ، ٣١ ان أفضل تعبير عن الروح الفردية عند شلايرماخر فى ترجمته (سيرته الروحية) التى كتبت بعد أشهر قليلة من Addresses وتعد الآن من الكلاسيكيات الجماهيرية .

ألمانيا ، الذى أسمى الطبيعة : انجيل الله ، ورأى فيها رموزا للحضرة
الالهية . وتبين لوحة مثل Man and Woman Contemplating the Moon
(١٨١٩ لوحة ٤) الهيبة الدينية التى أراد فريدريش نقلها من خلال لوحة
المنظر الطبيعى . فلقد استحضّر - على نحو كان يمثل روح الرومانتيكية -
الفسق كحد فاصل بين عالم الظواهر وعالم العلو (الترانسندتالى) .
اذ بدت الطبيعة عند الشخصيتين الانسانيتين على حافة العالم الآخر .
أو على الحد الفاصل بينه وبين دنيانا ، أو تؤدى اليه من بعيد .

وغير أنصار طبيعة ما فوق الطبيعة فكرة الله تغييرا جذريا . كما
غيروا أيضا فكرة الطبيعة . فأولا - لقد أضفوا القداسة على الطبيعة ،
وانزلوا الله من السماء لكى يسكن :

• فى ضوء الشمس الغاربة •

• والمحيط المستدير ، والهواء الحى •

• والسماء الزرقاء ، وفى عقل الانسان وروحه (١) •

واعتقد وردزورث أيضا أن الله قوة ترانسندتالية ، لها صفة
اللامتناهى . وبذلك هرب من الانتساب الكامل الى مذهب وحدة الوجود .
ورغم هذا ، وبعد أن جعلوا الله يتصل على هذا النحو بالطبيعة ، قالوا
أن الانسان أيضا قادر على الاتصال بكل صورة من صور الخليقة . وحقا ،
وفى اللحظات الكبرى ، فانه قادر على الاتصال بالله نفسه ، كما حدث
لوردزورث عندما عبر جبال الألب ، وبالمثل حاول أيضا الفيلسوف شلنج ،
الذى خارب تصور فيخته للطبيعة ، لأنها بدت له عقبة تتطلب تغلب الذات
عليها أن يولف الله والانسان والطبيعة بأن مثل الطبيعة كروح مرئية ،
تصل الى ذروتها فى الانسان ذاته ، ومثل الروح « كطبيعة خفية » .

وبدا أكثر راديكالية حتى من مذهب الهوية عند شلنج التصور
الجديد للطبيعة ككائن حى ينمو ويخلق وفى « صيرورة » ويرى وردزورث
فى كتاب The Prelude (كتب من ١٧٩٩ الى ١٨٠٥) أنه كطالب فى
كيمبردج ، وقع فى غرام قوانين نيوتن وتصور الله « أسمى من كل شئ »
وغير قابل للتغير ، وغير الخيال الرومانتيكى كل هذه الخواطر . فبعد أن
اكتشفت الرومانتيكية أن تصورات العلم الآلى متجانسة هى وتصورات
الطبيعة اتجهت اتجاها متزايدا الى التشبيهات البيولوجية فوصفت الطبيعة

(١) Tintern Abbey - Wordsworth. الأبيات ٩٧ - ٩٩ .

... The lights of setting suns
And the round ocean and the living air
And the blue sky and in the mind of man.

بأنها Naturans أى مشغولة بالحياة فى مقابل natura naturate أى النتائج المنتهى المائت « . وكان يوهان جوتفريد فون هردير من الشخصيات الريادية فى هذا التحول الى التفكير البيولوجى . ففى كتاب : الله بعض محاورات ١٧٨٧ الذى ذاع على نطاق واسع ، نفخ هردير الحياة فى المذهب الفلسفى المجرد لاسبينوزا فصور الطبيعة تنبض بفاعلية الله وتجاهد لتحقيق كل ممكناتها ، وكتب « كلما ازددنا علما بالحياة ، ازداد اكتشافنا للقوة الكامنة فيها » وكتب أيضا « الكل فى تغير والكل تدفق واندفاع ونزوع » . انه فعل اله كامن ، هو قوة الحياة فى الخليقة (١) . وكان هردير يتبع لنظرة ، تبلورت أخيرا فى مذهب شلنج Naturphilosophie ان هذا التصور هو تصور المطلق كضرورة ، والفكرة المصاحبة له عن التطور الخلاق ، وحقق اله شلنج ، المطلق نفسه ، وامكاناته وغاياته فى تيار زمنى فى الطبيعة ، والفن . وهكذا تكون الطبيعة قوة خلاقة تتفجر لتحقيق أشكال لا تنتهى من حيث الجده والعلو ، وتصبح على وعى بذاتها من خلال الانسان نفسه (٢) وتفسر هذه النظرة التى كانت الى حد كبير - وان لم تكن كلها - من خلق الفلسفة الرومانتيكية والأدب الرومانتيكى الضنى الروحى ، الذى أحدثته فيما بعد الداروينية ، فمنذ الذى يوفق بين الطبيعة بأسنانها ومخالبها الحمراء ، وأرض المسز براوننج المحشوة بالسما « الا أن مذهب ال Naturphilosophie رغم ما فيه من ظلال حيوية ، وغائية فانه قد ساعد على تمهيد الجو المناسب لظهور فكرة التطور .

ومن المهم أن يلاحظ أن الرومانتيكيين لم يكونوا بالضرورة مناهضين للعلم . فهم جميعا قد كرهوا نوعا معينا من العلم هو العلم الآلى نتاج الفهم وحسب ، وانقسموا قرابة منتصف القرن حول سؤال : هل ارتقت الاختراعات الآلية بالحياة الانسانية أم حطت من شأنها ، ولكن عددا ليس بالقليل من الرومانتيكيين كشلنج مثلا ، الذى أصبح سكرتيرا لأكاديمية العلوم فى ميونخ والفيلسوف الفرنسى مين دى بيران ، الذى كان معجبا بعالم الفزياء الفرنسى أمبير - كانوا يتتبعون آخر تطورات العلم . وساهم بعض الرومانتيكيين على نحو ايجابى أكبر فى تقدم العلم بتأملاتهم وخواطرهم الجريئة ، وخصوصا فى علوم الحياة والنفس . ويخطر ببالنا المصور الفزيائى الدكتور كار جوستاف كاروس ، الذى اكتشف التنفس ،

(١) Einige Gespraeche — Johann Gottfried von Herder.
الحديث الثانى والحديث الخامس (انظر الى كتاب
Fredrick H. Burckhardt.
الله - بعض احاديث - انديانا بوليس ١٠٥ ، ٠٨٥) .
(٢) طرح شلنج فلسفة الطبيعة Naturphilosophie
فى سلسلة بدأت بكتاب « خواطر حول فلسفة الطبيعة ١٧٩٧ » .

فى كتب دورية صدرت عن اللاشعور ، والعالم الفزيائى الشاب اللامع ريتير . W. Ritter . وكان من أتباع جالفان ومن المؤمنين به ، ومن المدافعين عن الفزياء ، وربط الفن بالعلم ، ولا ننسى جوتهيلف هاينريش فون شوبرت تلميذ ريتير ، الذى ترجم ارازموس داروين الى الألمانية وبحث فى اللغة الرمزية للأحلام ، أو كما عبر عنها بلغة المجاز ، الجانب اللبلى من العلم ، وكذلك كولريديج الذى وثق صلته بالعلماء . اذ ألقى محاضرات فى الجمعية الملكية ، وألف كتابا عن نظرية الحياة (١٨١٧) . وعلى الرغم من أن كولريديج تشابه هو ووردزورث فى إعجابهما بنيوتن « واختراعاته السامية » ، إلا أنه اعترض على ميتافيزيقيته . اذ أراد كولريديج أن تكون نظرية الحياة أكثر شمولاً ، كما يبين من العنوان الكامل لكتابه ، بحيث تضم العلم الآلى ، ولكنه فى الوقت نفسه قد خلعه من عرشه الفلسفى . فلقد رفض تفسير الجسم على أنه مجرد آلة هايدروليكية . وهل يستطيع تفسير المعادلات الكيميائية والكهربائية والحرارة وما أشبه بالاعتماد على الميكانيكا فحسب ، وفى الواقع أن كولريديج قد قلب المجاز النيوتينى رأساً على عقب . وفسر ، كما يقول مذهب الـ Naturphilosophie الطبيعية اللاعضوية والطبيعة العضوية أيضاً ، اعتماداً على الصفات العابرة الحادثة للحياة .

وبقدر ما رفع الرومانتيون من قيمة الفن والفنان ، إلا أنهم أظهروا القليل من الميل الى الاعتقاد فى وجود ثقافتين ، ووضع الفن موضع المنافسة للعلم ، اللهم إلا اذا كان آلياً ، وفى هذا المقام ، كان الشاعر الانجليزى شيللى أكثر تعبيراً عن هذه الروح من مواطنه كيتس ، الذى خشى أن تتسبب الفلسفة الباردة (فى البصريات عند نيوتن) فى شذوب أجنحة الملائكة ، وأن تحصل كل الأغاز والأسرار بالمسطرة والخط . أما شيللى فقد اعتقد أن العلم وأخيه الشعر قادران سوياً على تنوير مدن الأحرار (١) . والواقع لقد ظهر ميل ملحوظ لصبغ العلم بالصبغة الرومانتكية ، كما فعل بلزاك ، فى رواية البحث عن المطلق . واعتقد نوفاليس بالذات - وكان عالماً هاوياً مثلما كان شاعراً عظيماً - أن العلم بوابة اللامتناهى . وتستحق بعض قصائد فيكتور هيجو القراءة فى هذه النقطة . اذ أصبح هيجو من الشعراء ، الذين كللوا العلم بالغار ، فمجده كمغامرة عظيمة فى المجهول والنفاذ فى مجاهل الطبيعة .

(١) Jchn Keats (١٨٢٠) Lamia (Inc) الأبيات ٢٢٩ - ٢٣٩ .
The Revolt of Islam-Bercy Eysche Shelley (الكائنو الخامس) .

الانسان الرومانتيكى .

الانسان ، كما فهمه الرومانتيكيون ، ليس هو المقياس ، كما هو الحال فى الفكر الكلاسيكى ، اذ رأوا الانسان فى سياق قوى كونية عظمى تحيط به أى ضمن « كل » ، أو لامتناه أعظم منه . قال الدكتور كاروس فى كتابه : *Nine letters on landscape Painting* (١٨٣١) : « عندما يتأمل الانسان الوحدة الرائعة للمنظر الطبيعى ، فانه يعى ضآله أهميته ، ويشعر أن كل شىء جزء من الله ، فيذوب فى اللامتناهى وينبذ وجوده الفردى » (١) ان هذا التأكيد لوجود كل أعظم لا يتناقض على الاطلاق هو والتأكيد القوى المائل للفردية ، والذي صادفناه بالفعل عند شلايرماخر ، أو الجانب الخلاق للانسان . أنه يوضح الطبيعة الميتافيزيقية أساسا للانسان الرومانتيكى . ففى الانثروبولوجيا الرومانتيكية : « ليس الانسان منحنيا ناحية الأرض » كما صوره فيكتور هيجو ، « ولكنه مقذوف تجاه السماء » . أى تجاه الأصل الذى جاء منه » (٢) .

ان هذا يفسر لماذا أقدم الرومانتيكيون على ثورتهم الكوبرنيقية فى نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) . اذ يتعين أن يمنح الانسان ملكات عارفة ، تتناسب هى وحاجاته الميتافيزيقية ، وتطلعاته .

ولا يخفى أن ابستمولوجية لوك لم تكن كافية للاضطلاع بهذه المهمة لأنها ساقطت المعرفة الى حله كبير الى الاعتماد على الانطباعات الحسية . وحتى كانط ؛ فرغم عظم فاعلية العقل عنده بفضل مقولاته الشهيرة ، الا أنه قصر المعرفة على الظاهريات فى العالم الفنونولوجى ، ومن هنا خصص كولريدج ، وكان كثير المعارضة للوك ، ورغم اعترافه بالجميل « لحكيم كونيغزبرج » (ولعله لم يفهمه تماما) خصص ملكة خاصة للعقل ، سماها تسمية مثيرة للدهشة بالعقل للتفرقة بينها وبين « الفهم » - ان هذه التفرقة ، التى عبر عنها كل الرومانتيكين ، فى صورة أو أخرى ، كانت معروفة بالفعل فى ألمانيا ، بفضل الفيلسوف ياكوبى F.H. Jacobi ، وبفضل كانط بالذات ، وقيل أن الفهم *Verstand* لا يستطيع أن يعرف غير الظاهريات . وفى تشبيهه لشوبنهاور ، صوره كانسان يحوم حول قلعة

(١) استشهد بها Marcel Brion فى كتابه *Art of the Romantic Era* نيويورك ١٩٦٦ ص ١١٠ ورغم اهداء هذا الكتاب الى جوته الا أنه مدين أكثر من ذلك للفلسفة الطبيعية *Naturphilosophie* الى جانب دينه لـ *Caspar David Friedrich* منظور كاروس .

(٢) *La préface de Cromwell-Hugo* (١٨٢٧) ضمن كتاب من جمع واسراف Maurice Sourain باريس ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

ليرسم الواجبة ، ولكنه لا يعثر إطلاقاً على المدخل . أما العقل Vernunft (وسماه ياكوبى بال Glaube) أى ملكة الايمان ، فقادر على اختراق الجدران والنفاذ وراء الظاهريات ، وبلوغ الشئ فى ذاته ، أو بلغة كولريديج . ان يتخذ كميدان له : « الحقائق الخفية أو الموضوعات الروحية » . « أنه أداة ما فوق الحس » . ولقد حول كولريديج فى هذا المقام ، الذى مثل فيه المحاولة الرومانتيكية العامة ، « العقل من مرآة (أو لوحة بيضاء Tabula Rasa) الى مصباح يستطيع أن يلقي شعاعه على أرض جديدة وسما جديدة ، لم يحلم بها الحس الفخسور بنفسه » (١) .

كولريديج غنى بالبديع والمجاز ، ولقد قارن أيضا العقل بالنبات ، الذى يمتص العناصر الخارجية ، ولكنه يعتمد على التنفس فى المشاركة والاسهام فى البيئة . وبعبارة أخرى ، فان العقل أيضا خلاق الى حد كثير الادهاش ، قادر على النفاذ فى الخفايا ، بل وأيضا على نجسيمها وأحيائها فى أعمال عبقرية أصيلة . والانسان قادر بخياله (شقيق العقل) على الخلق والاختراع واستحداث عوالم جديدة ، وقد وصفه كولريديج بكلمة esemplastic ، أو القدرة التشكيلية ، وهذا يصح الى درجة فائقة عن الفنان ، الذى أصبح المثل الأعلى للانسان فى عالم الرومانتيكية . وحل محل الفيلسوف (عند فلاسفة الموسوعة) ، فبدأ الشاعر فى نظر شيللى أكثر من انسان ، وصاحب رؤيا قادرة على النفاذ فى الأبدى وعلى كشف النقاب عن « الجمال » المختبئ فى العالم . « وبالمثل ، عند شلنج الذى وضع فلسفة كاملة ومزدهرة للفن : الفنان وحده بين البشر قادر على حدس المطلق ، ومن ثم فانه يقدم فى عمله « لامتناهيا ، لا يستطيع أى فهم متناه الاحاطة به كاملا » (٢) .

لن يتسنى فهم كل هذه النظرية الرومانتيكية فى العبقرية بغير اشارة الى اللاشعور أو العقل الباطن . ومن الحق أن الانثروبولوجيا الرومانتيكية بوجه خاص ، قد افترضت وجود « عقل لا عقلانى أو لا شعورى » واذا قلنا أن الرومانتيكيين لم ي اخترعوا اللاشعور فانهم على أقل تقدير أول من تحدث عنه بتحرر وافاضه . واستعمل اللاشعور فى وصف العملية

(١) The Friend Coleridge (١٨٠٩ - ١٨١٠) - الأعمال الكاملة . هاربر نيويورك ١٨٨٤ ، الجزء الثانى ١٤٤ - ١٤٥ An Ode : Dejection (١٨٠٢)
الآبيات ٦٩ - ٧٠ . انظر أيضا The Prelude Wordsworth الكتاب الرابع عشر .
الآبيات ٧٠ - ٧٧ « العقل الذى يتغذى باللانهاية » .

(٢) عن الفنان كصاحب رؤيا . انظر كتاب شيللى Defense of poetry
(١٨٢١ - كتاب) Schelling : مذهب المثالية الترانسندنتالية (١٨٠٠) .

الخلاقة ، ووصف ناحية الليل فى الحياة الانسانية وعالم الأحلام والوحوش والأشباح . لقد كان تصور اللاشعور تصورا ميتافزيا أكثر منه علميا . وصوره الفنان عادة كنبات ينمو لاشعوريا أو كمستودع يعمل من خلاله « الأبدى » ، ويعبر عن نفسه . واعتقد بعض كالفنان الشاعر وليم بليك فى الانطلاق الذاتى الآلى للشاعرية automatism فقال بليك عن كتابه Milton : لقد نظمت هذه القصيدة التى أملت على أملاء مباشرا ، بغير أن أتأملها مسبقا ، بل وضد إرادتى » . بالطبع يعبر اللاشعور عن نفسه تعبيرا ممتازا فى الأحلام . وهنا يتجلى التباين بين الرومانتيكية والتنوير واضحا . إذ حاول التنوير رد الحلم الى ظاهرة منحدرة من التجربة الحسية وتفسيرها القوانين الآلية . وتعد حالة اليقظة هى الحالة الأسمى ، وتفقد النفس فى الأحلام الاتصال بالعالم الحقيقى . وقلب السيكولوجيون الرومانتيكيون مثل الدكتور كاروس وفون شوبرت (وهو مؤلف كتاب ذائع الشهرة عن الرمزية فى الأحلام ١٨١٤) هذا الرأى ظهرا على عقب . إذ يتحدث الانسان فى الأحلام لغة أسمى ، تيسر له أن يرى خلفه وأمامه بغير قيود الزمان المعتادة ، ومن ثم فللأحلام طابع استشرافى . ففي الأحلام تتصل النفس بالحقيقة الالهية ، بعد ابتعادها عن الانطباعات الحسية ، وبذلك يتمكن « الشاعر المختبىء » من البزوغ . وأوضحت الأسطر الاستهلالية لرواية نوفاليس Heinrich von Ofrederdingen (١٧٩٩) النظرة الرومانتيكية الجديدة . ففي حديث بين هاينريش ووالده عن الأحلام قال الأب - وهو من الشكاك : « لقد أنقضى منذ عهد طويل الزمان الذى كانت تظهر فيه الرؤى السماوية فى الأحلام » واعترض هاينريش وقال : لربما كانت الأحلام لا ترسل إلينا مباشرة من السماء ، ولكن ألا يحق لنا أن نعتبرها رغم ذلك « هبات الهية » تساعد على إزاحة الستار الخفى ، الذى يخفى طبائعا الداخلية عن الرؤية ، وتطلق سراح الحس المكبل بالاغلال ، وترشدنا فى حجيجنا الى القبر المقدس .

وكما قلنا آنفا فإن اللاشعور يشق طريقين : أما يرفع الانسان الى عالم أسمى ، أو يطلق سراح الناحية الشيطانية فيه . وكان الرومانتيكيون على دراية حادة بالطبيعة البشرية القلقة والمتعبة ، وبالقوى الخفية فى الانسان ، التى قد تمزقه وتفصله عن عالمه . وألقى فون شوبرت نفسه محاضرات عن ناحية الليل « فى العلم » ، وحذر من المظاهر الشريرة ، ومن المظاهر الخيرة لللاشعور أيضا . وحشد هاينريش فون كلايست من نفس العهد (١٨٠٦ - ١٨٠٨) والمتأثر بفون شوبرت فى تمثيلياته شخصيات مثل بانثيزليا (ملكة الامازون) التى أجتاحها المشاعر الأولية ، وكتيشن Katchen فون هايلبرون الذى تمثل فيه الحب كقوة بدائية لاشعورية . وعلى الرغم من أن كولريدج قد امتدح عقل الانسان وخياله الالهى ، إلا أنه

فى أعظم قصائده قد دفع بطله على اقتراف جريمة لا عقلانية أساسا وهى قتل الطائر البحرى « النطرس » ، ومن هنا كتبت عليه اللعنة والمعاناة حتى يعى ما فعل : ومن الفنانين أصحاب الرؤى فرانشيسكو جويا ، وكان على حافة الاصابة بالصمم سنة ١٧٩٢ . وقد صور هذه الخاصة الشبيهة بالكابوس أفضل تصوير . ففى لوحة Capprichos and Proverbios وفى لوحاته الفانتازية ، رسم على جدران منزله فى الريف (الذى سماه Quinta de! sordo أى بيت الأطرش) أشباحا مرعبة فى منظرها تنطلق من أعماق اللاشعور . لقد خذل العقل الانسان خذلانا تاما ، كما يبين مثلا من العمل الفنى المعتمد على الحفر المسمى أحلام العقل تحدث أشباحا (لوحة ٥) .

وأرتور شوبنهاور هو فيلسوف « هذا الجانب الليلى » فى الأنثروبولوجيا الرومانتيكية ، والتقط شلنج أيضا الدوافع القاتمة فى النفس ، التى كانت لاشعورية الى حد كبير ، ولكنه كان متفاهلا فيما يتعلق بحرية الانسان ، وقدرته على قهرها وتحويلها . أما شوبنهاور ، فلم يكن يؤمن فى الحرية ، أو على أقل تقدير ، فانه آمن بها بدرجة محدودة . ففى كتاب « العالم كارادة وتمثل » (١٨١٨) ، قال بوجود هوية بين الشئ فى ذاته (الحقيقة) وإرادة الحياة ، وأن هذه الإرادة عمياء ، لا هدف لها ، ولا أساس . وترغم الانسان على الوقوع تحت امرة القطيع . وتورطه فى مالا ينتهى من الصراعات ، ومن هنا فانه يعانى ، ويكافح . « فالصيرورة الأبدية ، والتغير بلا نهاية هما الطابع الذى تتكشف فيه الطبيعة الداخلية للإرادة » . ولن يستطيع الانسان تحقيق أى سلام أو سبئية الا اذا أنكر طبيعته ، أى إرادته ، إنكارا تاما ، بأن يخرس الرغبة نهائيا ، أو يتجه الى التأمل الإستاطيقى . وتذكرنا (الإرادة) عند شوبنهاور بالانا الفرويدية . فضلا عن ذلك ، فقد حرص شوبنهاور على القول بأن البشر ليسوا كما يتظاهرون « انهم مجرد أقنعة » . فاذا مزقنا القناع ، ونظرنا فى اللاشعور (وان كان شوبنهاور لم يستعمل هذه الكلمة) فما الذى سنراه ؟ .. أنانية وغل بلا حد يتسببان فى اشقاء نفس صاحبيها والآخرين من أثر الإرادة الجامحة للحياة . وكتب شوبنهاور فى مقال متأخر عن الطبيعة البشرية .

« والواقع انه فى قلب كل انسان يوجد وحش يتحين الفرصة للانقضاض والثورة ، لكى يلحق الألم بالآخرين ، فاذا اعترضوا طريقه قتلهم .. وفى محاولة استثناس (الإرادة) الى حد كبير لكبح جماحها قام الذهن خارسها المعين ، بما فيه الكفاية دائما لتحقيق ذلك ، وربما سمى

الناس هذه الحالة بالشر الجذرى الكامن فى الطبيعة البشرية . ومع هذا فأننى أقول أنها ارادة الحياة التى تسعى لتخفيف وطأة عذابها بتعذيب الآخرين ، بعد أن تزداد مرارتها من المعاناة المستمرة من الوجود » (١) .

لم يكن هناك أى توافق فى الصورة التى رسمها الرومانتيكيون . للانسان . ولكن كان هناك قاسم مشترك ، حاول الرومانتيكيون قوله . وأن بأساليب مختلفة ، وهو أن الانسان شئ أكثر من مجرد آلة مفكرة ، وأن الطبيعة البشرية لا تقدر اعتمادا على الحس » والفهم » وحدهما ؛ أو أساسا ، وبعبارة أخرى ، فإن الرومانتيكية قد عكست نظرة أرحب للانسان أكبر من نظرة التنوير . غير أن النظرة الرومانتيكية للانسان لم تكن بالضرورة أكثر تفاؤلا . ففي أعماق أحوالها ، فانها أدركت المأزق المأسوى والنشاز الداخلى ، الذى يتحرك داخل النفس ، لما فيها من سمات الهية وطباع نمروية (نسبة الى النمر) tigerish (على حد قول بليك) . فالوعى الرومانتيكى بوجود هذا الجانب النموى (وليم بليك) قد زاد بمرور الزمان ، بدلا من أن ينقص . وليس من شك فى أن هذه الدراية ترجع - من ناحية - الى الطريق الذى سلكته الأحداث السياسية الخارجية ، وفيها ظهرت الصيرورة لهلاك الانسان للعيان . وعلى أية حال ، فإن كثيرين من الرومانتيكين قد اتجهوا الى الحديث مرة أخرى عن الحاجة الى الروابط الاجتماعية والتاريخية ، التى تساعد على كبح جماح ارادة الحياة الفردية . وهكذا وكما سنرى ، أصبح الانسان التاريخى مرافقا هاما للأنثروبولوجيا الرومانتيكية .

الكيان العضوى الاجتماعى

لن تفهم المعتقدات الرومانتيكية فى التنظيم الاجتماعى والسياسى إلا على ضوء النظرة الرومانتيكية للانسان ، بالإضافة الى التاثير العام المعاصر لها . ولقد اتهمت الرومانتيكية بكل خطيئة سياسية على وجه التقريب : بالثورة والرجعية ، ومناصرة الفاشية وعشق النقائص والمفارقات ، بل وبالاقتدار الى الاهتمام بالمشكلات الاجتماعية ، وهو ما يسميه الألمان Weltpflicht . ومن الحق أنه خلال عدة أجيال قد مرت الرومانتيكية . بجميع العقائد السياسية المعاصرة لها . ابتداء من

(١) Parega — Arthur Schopenhauer وهو مقال عن « الطبيعة البشرية » جاء ضمن مختارات تحت اشراف Richard Taylor وكتاب The Will to live (دوبلداى) ص ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٦ . انظر أيضا السفر الكبير « العالم ارادة وتمثلا نيويورك ١٩٢٨ ص ١٣٣ - ١٣٤ .

الاتجاه المحافظ الى الليبرالية والاشتراكية ، وربما الفوضوية أيضا ، مع اختلاف فى الدرجة ، ومع هذا ، وكما يبين من هذا الحكم ، فان أغلب الرومانتيكيين قد انحازوا الى طرف من الأطراف فى الصراعات السياسية فى أيامهم . ولا يصح القول أنهم قد خشوا السياسة ، أو رفضوا التفكير فيها ، وان كان عدد من شغلوا مناصب عامة بالفعل من الرومانتيكيين لم يكن بالعدد الكبير . ولا ينكر أنه قد انبعث من العالم الرومانتيكى عدد من الأفكار الأخاذة الجديدة والبعيدة التأثير فى محاولة تنظيم المجتمعات .

ومن بين هذه الأفكار ، ترتفع فوقها جميعا فكرة الكيان العضوى الاجتماعى ، وبالطبع لم تكن هذه الفكرة جديدة . ومع هذا فانها اتخذت معنى جديدا وحرفت تحريفا جديدا . ومن اليسير تحليل سر جاذبيتها على معاصريها . فهى تعكس الخوف من الفوضى فى عصر ثائر ، والفرع الذى شعر به كثيرون ، لم يكونوا من الارستقراطيين وحدهم بعد انهيار نظام الحكم ، وحل الروابط القديمة ، الا أنها قد سبقت من الناحية الزمنية أيضا الثورة الفرنسية ، كما يبين مثلا من تأملات روسو وبيرك (اللذين لم يتصفا بتعارضهما فى المزاج السياسى ، كمسا جنح بيرك الى الاعتقاد) وهردر . وهكذا تمثل فى الكيان العضوى الاجتماعى النفور من التطرف فى باريس ابان الثورة الى جانب النفور من أسلوب التنوير فى التفكير فى المشكلات الاجتماعية .

وأصاب كولريديج الهدف فى احدى عظاته السياسية التى وجهها الى عامة الناس : *The Statesmans Manual* (١٨١٦) ، والتى أجمل فيها بين أشياء أخرى نظراته الى أسباب الثورة ، وما حدث لفرنسا من قصاص بعد ذلك . وأرجع كولريديج التفجر الى حد كبير الى معتقدات باطلة ، لم يكن أقلها :

« الخداع العام ، والظن بأن الدول والحكومة يمكن أن تبني على غرار الآلات ، أو أنه يتعين ذلك حتى يستطاع التنبؤ بكل حركة من حركاتها ، وأخذها فى الحسبان . وما يعقب ذلك من العديد من المخططات والديساتير والمخططين وصانعى الديساتير . والخطرسة الفطنة التى أبدأها المؤلفون المبشرون عند عرض كل اقتراح جديد مع استعدادهم لتحقيقه على أن يكون الثمن هو ما يترتب على ذلك من حقوق راسخة ، أو حتى ما يعود منها على حياة البشر » .

ووضع كولريديج فى مقابل خداع « الآلة » الفكرة الصحيحة للدولة

التي وصفها بأنها وحدة أخلاقية أو « كل عضوى » (١) ، أى أن كولريديج قد اعتقد أن الدولة أو المجتمع أقرب شيها بالكائن العضوى ، أكثر من الآلة . فالدستور الانجليزى على سبيل المثال ، لم يصنع مثلما تصنع الآلة . أنه نما مثلما ينمو الكائن العضوى فى فترة من الزمان . وتشبه الدولة الكائن العضوى ، لأنها تتألف ليس من وحدات فردية ذرية ، تسعى كل وحدة لتحقيق مصالحها الأنانية ، ولكن من أجزاء عضوية . ولقد قيل فى التاريخ ان المكونات العضوية للدولة هى الملك والكنيسة والملكية الفردية ، ويشترك كل طرف من هذه الأطراف بطرائق مختلفة فى حياة الكل .

لم تكن النظرة العضوية أصيلة عند كولريديج ، كما أنها لم تكن مقصورة على انجلترا . والحق أنها مالبت أن أصبحت نظرة مشتركة بين جميع الرومانتيكين فى شتى البلاد ، وكثيرين منهم — مثل كولريديج — وقد بدأوا متحمسين للشورة ، ثم شعروا فى أعقاب ذلك بخيبة الأمل . وورث كولريديج بالذات الفكرة من ادموند بيرك الذى زجر الثوريين قبل ذلك بسنوات لأنهم نظروا الى السياسة وكأنها برهان هندسى دون رجوع الى الطبيعة البشرية أو التاريخ . واجتاح تأثير بيرك ألمانيا ، كما حدث فى انجلترا . ولكن الألمان ما كانوا بحاجة الى من يعرفهم أن الزمان يتطلب تأكيداً جديداً للـ Gemeinschaft . وهاجم الرومانتيكون الألمان علم السياسة المبني على نموذج مجرد للهندسة ، واستعاضوا عنه بنوع من البيولوجيا السياسية التى ركزت على فكرة النمو « الطبيعى » فى مقابل التخطيط الواعى ، والشعور الجماعى فى مقابل الحقوق الفردية . ويبدو شلايرماخر مماثلاً لبيرك لأنه فى بحث مقدم للجمعية الملكية للعلوم فى برلين ١٨١٤ شجب « المهندسين » السياسيين المعاصرين لانهم عاملوا الدول دائماً « كموضوعات يستطيع أى انسان أن يختبر فيها فرائدها » ، ولم ينظروا اليها أبداً « كتكوينات تاريخية للطبيعة » . فلم تظهر أى دولة الى الوجود كشيء مصنوع ، حتى أبعدها عن الكمال (٢) .

وعند أغلب الرومانتيكين ، خصوصاً بعد الثورة ، اعتبرت الأمة

(١) The Statesmans Manual — Coleridge. مختارات قام بها N.G.T. Shedd والأعمال العامة الكاملة نيويورك ١٨٨٤ الجزء الأول ص ٤٤٠ . وكتاب On the constitution of the Church and the state. (١٨٣٠) نفس المصدر الجزء السادس ص ٩٥ .
(٢) Schleirmacher ضمن مختارات قام بها H. S. Reiss بعنوان The Political Thought of the German Romantics. (١٧٩٣ — ١٨١٥) أكسفورد ١٩٥٥ ص ١٧٥ .

أو حكومة الأمة (*) nation state أعلى صورة للكيان العضوى الاجتماعى . وبذلك لن ينظر للحكومة الممثلة للأمة على أنها تصور رجعى . والواقع ان الرومانتكية قد شاركت بالكثير للنهوض بفكرة القومية ، التى سرعان ما تحولت الى احدى الأساطير الكبرى الحديثة ، أى أكثر من اليعقوبية أو نابليون . ولا بد ان يفهم ان هذه القومية الرومانتكية ثم تنف الفردية الرومانتكية . فمن الحق أن أحداث الثورة وما أعقبها من امبريالية فرنسية قد أحدثت شعورا أقوى من الهوية بين الفرد والدولة ، وعلى الأخص فى ألمانيا . ورغم كل هذا ، فقد حرص الرومانتيكيون حتى فى قمة حرب التحرير الألمانية على المحافظة على كرامة الفرد ، وبخاصة العباقر ، واعتمدت الفكرة الجديدة على أن الفرد أقدر على النهوض بإمكاناته فى المجتمع الموحد ، ويعون الدولة التى صورت الآن كرائدة للحضارة .

والنقطة الأهم هى أن الفكر الرومانتيكى قد صور الأمة كفرد كبير مختلف عن الأمم الأخرى ، وإن لم يكن معاديا لها بالضرورة ، أى أن فكرة الفردية الرومانتكية قد عبرت عن نفسها سياسيا ، وبالأخص فى فكرة الأمة . وهذه الفكرة مثل آخر للثورة الرومانتكية ضد النزعات التعميمية ، والمتجهة الى المعانى الكلية أو الكليات فى فكر القرن الثامن عشر .

وتحدث عن « الفردية فى الأمم » فى كتابه « خطاب الى الأمة الألمانية » ١٨٠٨ الفيلسوف الألمانى فيخته ، الذى تحول من العقلانية فى باكورة حياته الى نظرة رومانتيكية الى المجتمع فقال :

« لم تستطع الطبيعة الروحانية ان تمثل ماهية البشرية الا فى صورة تدرجات متعددة تعددا كبيرا من الأفراد والفرديات . ومن الأهم بوجه عام ، وبقدر ما استطاعت كل أمة من الأمم عندما تركزت لنفسها لكى تنهض وتشكل وفقا لمميزاتها . وبقدر ما استطاع كل فرد فى هذه الأمم ان ينهض بفرديته أيضا ، وأن يتشكل تبعا لهذه الميزة المشتركة بينه وبين الأفراد الآخرين فى الأمة ، بالإضافة الى مميزاته الفردية ، تكون ظاهرة القداسة قد انعكست على النحو الذى ينبغى أن تتبعه » (١) .

ونهض هررد بهذه الفكرة ، وقبل ذلك بسنوات ، عندما أبحر وهو

(*) يلاحظ أننا نترجم كلمة nation الى أمه ونترجم كلمة National الى قومية ولا بد أن ننتبه الى حقيقة هامة وهى أن nation-state لا تعنى بالضرورة الحكومة القومية ، والترجمة الدقيقة لها هى حكومة الأمة أو الممثلة للأمة ، أو الديمقراطية .
(١) Reden an die Deutsche Nation, — Johann Gottlieb Fichte.
الخطاب الثالث عشر نفس المصدر ص ١٠٨ .

شباب من ريجا الى فرنسا ، وشاهد في طريقه مميزات كل بلد ، مثلما تعرف عليها بعينه ، وبدأت تتكون في ذهنه فكرة الجماعة (Volk) وروح الجماعة Volksgeist

ومع هذا فقد تعرضت فكرة القومية الى تغيرات ملحوظة على يد المفكرين المتعاقبين . فبعد أن اتخذت في البداية شكل الاتجاه الثقافي الكبير ، فإنها قد ارتدت رداء جعلها أكثر جنوحا الى السياسة ، وبخاصة في ألمانيا من أثر الامبريالية الفرنسية . اذ كانت قومية هردر على سبيل المثال ثقافية وانسانية بحتة ، بينما صيغت قومية فيخته في ظل اذلال فرنسا لبروسيا ، فاتصفت بأنها سياسية وثقافية معا . وكانت المساهمة الوحيدة لهردر في القومية هي فكرة الجماعة أو Volk ، التي أتت بدورها مبنية على فكرته عن الطبيعة . وكما ينبغي أن نذكر فإن ما تأثر به هردر في الطبيعة لم يكن انتظامها الآلى ، ولكنه ثراؤها وتنوعها ، فكتب يقول : « لقد وزعت الطبيعة هباتها بطرق مختلفة تبعا للجو والثقافة . . . فلبنتهيج لأن الزمان أب كل شيء قد وهب من آن لآخر هبات من كنوزه الوفيرة ، وبنى في تودة البشرية . بكل مكوناتها المختلفة » (١) . وأعتقد أن هذا التنوع قد امتد الى تاريخ الشعوب . وفي مجرى التاريخ اكتسبت كل « جماعة » أو فولك ، طابعا فريدا أو روحا فريدة Geist ، تمثلت على أفضل وجه في الدين واللغة والأدب . فلم يكن التعاقد هو الذي ألف الجماعة أو ارادة الانسان . فلقد نمت الجماعة (الفولك) ككائن ، كما ينمو أى كائن عضوى ، وتحولت في النهاية الى كل حى أعظم من أجزائه الفردية . وعلى الرغم من أن هردر قد ناصر واعترف بالحقوق الحضارية لكل الشعوب بما في ذلك اليهود والسلاف ، الا أنه وجه خطابه أو ندائه - للألمان أولا - وذكر الألمان بتراثهم الأدبى العظيم ، وقدم لهذا المثال بمجموعته المسماة أناشيد الجماعة Volkslieder وحث على التحرر من تقليد النماذج الكلاسيكية الفرنسية . وأكد هردر شباب الثقافة الألمانية أو الجرمانية ، والمستقبل العظيم الذى ينتظرها . وباختصار ، فإنه طالب الألمان بأن يعوا أنفسهم كشعب فذ وخلاق عليه أن يساهم مساهمة ذات مغزى في صنع الحضارة ، وحمل ياكوب جرينم - المعروف أكثر من ذلك هو وأخوه كمصنفين للحكايات الخرافية - هذه الفكرة الى ما هو أبعد ، عندما قام ببحث أصول اللغة الألمانية والأساطير الألمانية . وتوسع قانونيان خليعان هما أيكهورن K. F. Eichorn وسنافيني F.K. von Savigny

(١) استشهد بها Hans Kohn في كتاب The Idea of Nationalism

نيويورك ١٩٤٤ ص ٢٣٤ .

فطبقا هذه الفكرة على القانون . وعين سافيني أستاذا للقانون الروماني في برلين ١٨١٠ ، ومن أثر احتكاكه بالرومانتيكين الرواد ، رأى أن القوانين ينبغي أن تبني على الوعي الجماعي للأمة *Volksrecht* والقانون القومي أو الشعبي ، وليس على المبادئ الميتافيزيقية المجردة ، وأن تعكس روح الشعب *Volksgeist* أو العبقرية القومية (١) .

ودخلت فكرة « الجماعة أو الفولك » عند فيخته المسرح السياسي ، وإن تم ذلك على نحو غامض نوعا . ولم يتوقف فيخته على الإطلاق عن الإيمان بفكرة العالم الواحد أو بالكوزموبوليتانية ، أو عن الاعتقاد في الحرية الفردية . ويرجع إيمانه بالحرية الفردية إلى رغبته في تيسير قيام الإنسان بمهمته الأساسية ، وهي البحث عن الحقيقة ، وبلغته الأكثر تعبيرا عن روح الكفاح والنضال ؛ لخلق العالم الموضوعي . ولكن فيخته بدأ تحت ضغط الأحداث ، وبخاصة بعد اذلال البروسيين في يينا ومعاهدة تيليسيت ، غير مواضع اهتمامه . فلقب نشر كتاب « النداءات » في برلين في جو مشحون بالحرب ، وتركز الكتاب على الأمة والدولة اللتين كانتا في نظره أكثر من ركام من الأفراد . إذ يحقق الأفراد من خلال الأمة والدولة ، حريتهم . وركز فيخته بوجه خاص على الأمة الألمانية باعتبارها تجسيما روحيا للأبدى ، وعلى دور ألمانيا في تاريخ العالم في أعقاب الفرنسيين . ووضع فيخته ألمانيا في مركز العالم المتحضر كأنها الشمس في مركز الكون . ومثل ألمانيا كأمة فلسفية عظمى ، ونبه إلى رسالتها الحضارية . وكانت الدولة هي الأداة الرئيسية لتحقيق هذه الرسالة ، رغم أنه يصعب القول أنه تنبأ بالدولة الألمانية المتحدة مستقبلا . وفي كتاب أبكر « الدولة التجارية المغلقة » ١٨٠٠ ، دافع فيخته عن تحسك الدولة في الحياة الاقتصادية ، ثم اتجه إلى التوسع في اقرار هذه السيطرة ، حتى شملت ميادين أخرى ، وبخاصة التعليم . وطالب الألمان بالتضحية بمصالحهم الفردية ، من أجل الصالح الأكبر للدولة . ومن الرومانتيكين الألمان ، كان هناك آدم ميللر - وهو من أتباع بيرك - وقد بلغ بفكرة « الكيان العضوي » غايتها القصوى ، وابتلع فيها المجتمع الفرد ، وساوى بين الدولة والأمة . غير أنه لا أحد قد فاق الفيلسوف العقلاني فيخته في دفاعه المحموم عن القومية الجرمانية .

(١) انظر المقال التمهيدى للمجلة الجديدة *Zeitschrift fuer geschichtliche*

حيث قام سافيني بعقد مقارنة بين المدرسة

Rechtswissenschaft

« التاريخية » للقانون والمدرسة « الثورية » للقانون الطبيعي وأعيد طبع أجزاء منها وترجمته،

في كتابي *Main Currents of Western Thought* الطبعة الثالثة .

نيويورك ١٩٧٠ (ص ٤٨٠ - ٤٨٢) .

ونلاحظ بعد أن أوضحنا مذهب الكيان العضوى فى السياسة ، وبعد كل شرحنا ، أنه حتى فيخته فانه قد أغفل ملحوظة هامة فى الفكر الاجتماعى الرومانتيكى وهى محاولة الاتيان بمسيحية جديدة . اذ أن فكرة الكيان العضوى قادرة على أن تكون فكرة دينامية ، وكانت عادة كذلك .
 فهى تشبه نفسها بنوع النمو الذى يسلكه النبات . ومع هذا ، فانها قد أكدت بالضرورة الموصولية بالماضى ، كمصدر لعادات الحاضر ، ومنجزاته وولاءاته . فقال « برك » : أن الأمة فكرة قائمة على الموصولية ، والامتداد فى الزمان ، وفى الاعداد والمكان ، غير أن الرومانتيكية قادرة أيضا على أن تهبط نفسها للمستقبلية المنتشية ، وعلى القاء العقل فى عرض الطريق ، واستحضار كل أنواع اليوتوبيات من الديمقراطية والاشتراكية والقومية أيضا . ومن الميسور تصور هذه اليوتوبيات على طراز الكيان العضوى . أو قد لا تتصور هكذا . فهى قد تكون فوضوية ، أى مسرفة فى الفردية ، وانما ليس بمعنى تشبيهه الأفراد بالذرات . والواقع أن كل هذا الكلام كان فى الأغلب أحلاما ونبوءات - لم تكن أبدا مشخصة - لمجتمع يختلف عن أى مجتمع عرف من قبل .

وانحدر الاتجاه المتشبه بالمسيحية messianic فى الفكر الرومانتيكى أساسا من فرنسا بعد سنة ١٨٣٠ . ومن « الجيل الثانى » فى انجلترا ، حيث أفسح المزاج الابكر والذى أتصف بالسودارية أحيانا - الطريق أمام توقعات قائمة على الرؤى ، التى أثارتها الثورتان الفرنسية والصناعية . والأسماء التى ترد على خاطر فى هذا المقام هى أسماء السان سيمونيين وأنصار فوييه ، وفيكتور هيجو وبيشى شيللى والمؤرخ الفرنلى ميشليه والوطنى الايطالى جوزيبى ماتزىنى . وليس من السهل تحديد طابع المشروعات والأحلام المختلفة التى ظهرت حين ذاك - وما رده فوييه عن جول ميشليه « عصر اشلعب » وماتزىنى ومشروعه المسمى روما الثالثة - ويكفى القول أنها كلها فياضة بمشاعر تحقيق العدالة الاجتماعية والحرية ، مع التعاطف على البؤساء والمطحونين فى عصر جديد من الاستغلال الصناعى . ورفض الجميع التقيد بالقيود الكلاسيكية ، من ناحية الغايات . وأبدى الجميع تجاهلا يقترب من الاحتقار لكل ما كان يقال عن وسائل تحقيق هذه الغايات . وأعتقد شيللى - تمشيا مع ما قالته زوجته - « ان البشرية ما عليها الا أن تقرر وجوب اختفاء الشر ، فيختفى الشر على الفور (١) » وما يراد قوله هو أن غرائز الانسان الأساسية خيرة ،

(١) Mary Shelley استشهد بها C. M. Bowra فى كتاب

The Romantic Imagination (هارفارد) ١٩٤٩ ص ١٢٣ .

وكل ما هو مطلوب هو تحزرها ، حتى تتحرر البشرية من العبودية والكرامية . والرسالة المحورية لكتاب 'Le Peuple' (١٨٤٦) لميشليه هي « التحرر عن طريق الحب » ويعتد هذا الكتاب الشهير ملخصا للرومانتيكية المتشبهة بالمسيحية . وتبع ميشليه هرذر ، الذي ترجمه صديق ميشليه (ادجار كينييه (Quinet)) الى الفرنسية ، فتنبأ بالمجتمع الكبير ، الذي يتألف من أمم وقوميات . وتشترك كل أمة بطريقتها الفريدة في مسيرة البشرية . وهكذا أيد ميشليه فكرة القومية ، ولكنه اختلف عن فيخته ، اذ اكتشف أن محلها الهندسي الأساسي هو « الشعب » الذي وصفه ميشليه أيضا « بالهمجي » ، ولكن ليس بقصد الانتقاص . فالشعب على عكس ذلك ، فهو يعنى أولئك الذين يختلفون عن الطبقات العليا ، ويتبعون الغريزة في عقائدهم ، ويتصرفون في الناحية العملية وفقا لذلك - ويكمن داخل كتاب ميشليه هجوم على النزعة الآلية Machinisme وقد ينسب فضل ذلك الى كارلايل .

« الآلات ، سواء في ناحية الصناعة أو الإدارة ، قد زودت الانسان ضمن مزايا عديدة ، بوحدة من الملكات سيئة الحظ . أنها الجمع بين القوى ، بغير الجمع بين القلوب ، والتعاون بلا محبة ، والاشتراك في العمل والعيش ، دون معرفة أى انسان للآخر . لقد فقدت الجماعة قوتها الأخلاقية مقابل ما جنته من تركيز على الآلة (١) .

كانت هذه القوة الأخلاقية هي ما ابتغاه ميشليه لاستعادة معبودته فرنسا . واذا استعيدت فرنسا سيستعاد العالم . ففي المجتمع الصناعي ، المرض الأساسي هو الفتور « وشلل القلب » ، الذي يحدث « الحاجة الى الاجتماع بالآخرين » ويرى ميشليه ان الشعب وحده لديه الحيوية والأكسير الغريزي والقدرة على الحب ، التي يحتاج اليها ، لاعادة العظمة للمجتمع . وطالب ميشليه أيضا بالكيان العضوي ، بطريقته الخاصة ، ولكن ما أراده كان نوعا جديدا من المجتمع العضوي المعتمد على الديمقراطية ، له روابط قوية بالماضي القومي ، ولكن مع ايمان قوى مساو : « ببلد المستقبل الفتى » .

التاريخانية

تزودنا هذه الأفكار الاجتماعية والسياسية بمعبر طبيعي الى المعتقدات الرومانتيكية في التاريخ ، ولا يخفى مما سبق أن أغلب

(١) Le Peuple — Jules Michelet الجزء الأول الفصل الثامن
(Machinisme, administratif, industriel, philosophique littéraire).

الرومانتيكيين - حتى أولئك الذين ماثلوا ميشليه في نظرتهم إلى المستقبل - كان لديهم احساس تاريخي قوي . فلقد نبه جون ستيوارت ميل في مقال عن كولريدج ١٨٣٩ « إلى النور الساطع الذي ألقته المدرسة الرومانتيكية على التاريخ ابان نصف القرن الأخير » وسماها ميل « المدرسة الجرمانية الكولريديجية » فرغم أن ميل قد شب كواحد من أتباع المذهب النفسي ، إلا أنه أعجب إعجاباً فائقاً « بأولئك الكتاب والمفكرين » ، من هردر إلى ميشليه ، الذين عوضوا التاريخ « لما لاقاه من عدم التقدير عند فلاسفة الموسوعة » ومنحوه اهتماماً شبيهاً بالاهتمام بالرومانس (١) . وكان ميل نسخياً في تقريظه ، رغم أنه لم يستعمل كلمة التاريخانية ، التي خطرت بباله ، ولامراء . وقد وصف فريدريش ماينكه التاريخانية « بأنها ثورة من أعظم الثورات في الفكر الغربي » . لم تبزغ التاريخانية في نفس الوقت الذي بدأت فيه الحركة الرومانتيكية ، إلا أن هذه الحركة قد زودتها بالمناخ المناسب ، الذي كانت في حاجة إليه ، لكي تنمو وتزدهر . والواقع أنها أصبحت واجهة أخرى للشورى الرومانتيكية ضد الميول التعميمية للتنوير .

وظهرت كلمة : **Historicism** وهي ترجمة لكلمه ألمانية **Historismus** في أواخر القرن التاسع عشر ، فهي ليست من حصاد الرومانتيكية . ومنذ ظهورها اكتسبت معاني مختلفة بل ومتناقضة . وإذا استعملت استعمالاً صحيحاً ، فإنها تعني التعاطف الحق على الماضي ، إلى جانب الفكرتين التوأميتين : التفرد في الزمن والارتقاء **development** . وفي أواخر القرن الثامن عشر ، وبواكير القرن التاسع عشر ، بدأ هذان المعنيان جديدين بالمقارنة بمعتقدات معينة للتنوير عن التاريخ .

التعاطف الرومانتيكي على التاريخ متضمن - بطبيعة الحال - في النظرة العضوية إلى المجتمع . ولقد ذهب إلى ما هو أعمق من مجرد الاهتمام بالتاريخ ، أو حتى من الاعتقاد بأن التاريخ فيه شيء يعلم . لقد كان مساوياً بالفعل للشعور بالتقوى - إذ كان الرومانتيكيون يحيون في زمان تغير سريع ، ورأوا حماقة الانقطاع نهائياً عن الماضي والوثوق ، في « العقل » مجرداً من الأحداث . بدلا من الثقة في التاريخ ، وتعلموا كيف يجعلون أسلافهم ، بدلا من الرثاء لهم ، وأن يروا في الأمة التاريخية مجتمعا يستطيعون التعرف على هويته ، بينما هو يواصل النمو ، وكان ادموند برك يشعر بهذه التقوى ، وتركز تعصبه على

(١) On Bentham and Coleridge — J. S. Mill. ١٩٦٢ ص ١٣٠

« الموصولية » والأهواء « القديمة » ، « والتشخيص » . وكلها من الكلمات المفضلة عنده . ولم يظهر مايمائل الاشادة الآتى ذكرها بالتاريخ ، وتضمنها كتاب بيرك « تأملات في الثورة في فرنسا . ١٧٩٠ : »

« اننا نعرف نحن معشر « الانجليز المحدثين » أننا لم نحقق أى كشف ، ونعتقد أنه لن تجرى أى اكتشافات فى الأخلاق ، أو أى اكتشافات كثيرة فى المبادئ العظمى للحكومة ، أو فى أفكار الحرية ، التى فهمت من أمد طويل ، قبل أن نولد . . . وبدلا من أن نطرح جانبا كل أهوائنا وتعصباتنا القديمة . . . فاننا نتعلق بها ونزهو (١) . . الخ . »

غير أنه حتى بيرك فانه لم يلمس « الهوى التاريخى » ، (كما سماه المؤرخ الفرنسى أجسطان تييرى) الذى حفز الرومانتكسين ، ولم يقتصر أثره على تبجيل التاريخ ، وانما دفعهم الى شق طريقهم ، والتراجع الى الوراء الى العصور الغابرة ، وفهم كل عصر وفقا لأحواله وتقدير اللون المحلى . (كما قال تييرى أيضا) الذى يعد الروح التى يتفرد بها كل عصر .

ولقد سبق لهردر تصور هذه التاريخانية (٢) الجديدة فى مقالين ذاعا على نطاق واسع ، وقارن فى المقال الأول الذى كتبه ١٧٧٤ التاريخ بشجرة تتفرع منها فروع كثيرة ، وتجدد نفسها الى الأبد . وكان معنيا حين ذاك بوخز اعتداد عصر التنوير بذاته ، الذى كان شديد الاعتزاز بما أنجزه ، وأصدر أحكاما متعالية بالثناء أو الانتقاص على العصور الغابرة ، وانصب نقده على كاتب سويسرى مغمور يدعى ايزاك ايزيلين Iselin ، الذى ألف كتابا تحت عنوان « تاريخ البشرية » قبل ذلك بعشر سنوات ، ومجد تقدم الانسان من الهمجية الى حضارة عصر العقل . وفى مقابل هذا المذهب فى التقدم ، نادى هردر بالنسبية التاريخية . وفى مقابل الاتجاهات التعميمية لفلاسفة الموسوعة ، اعتقد فى تفرد الحضارات والشعوب ، وقال هردر : « كل أمة — وكل عصر أيضا — له مركز لسعادته داخل نفسه ، مثلما يوجد مركز ثقل لكل كره . » ولما كان ذلك كذلك ، فلذا لا وجود لأى معايير كلية فى الحكم . واذا رغبت مخلصا أن تفهم أى بلد آخر ، فما عليك الا أن تغوص فيه بعمق وأن تشعر

(١) Reflections on the Revolution in France — Edmund Burke.

الجزء السادس القسم الاول .

(٢) اننا لم نقر هنا القول بأن هردر هو أول من فعل ذلك ، أو أن أى ألمان معاصرين لهردر لم يدركوا « تقدير الفرد أو المتفرد » فى التاريخ ولقد سبقنا الإشارة الى دراسة Reill للموضوع أنظر ص ١٢٥ من الجزء الثانى للكتاب . وقد أصدرته الهيئة أيضا .

إنه كله بداخلك » (١) وهكذا قام هردير باعتباره كل العصور وكل الشعوب ، كالمصريين والفينيقيين ، والاغريق والرومان أيضا ، والعصور الوسطى ، التي رفض أن ينظر إليها بتبسط . أما العصر الذي لم يعثر فيه هردير على أي شيء حسن يقوله عنه فكان عصره ، الذي اعتبره مهذبا أكثر مما يجب ، وعقلانيا للغاية ، يتصور الأشياء كأنها آلات ، حتى أصبح ينظر إلى « الأشياء الحية نفس نظرتة إلى الآليات الصماء » وعندما كتب هردير هذا الرأي ، لم يكن قد تحرر تماما من النظرة التاريخية المتشائمة لروسو .

من بين كل عصور التاريخ ، كانت القرون الوسطى أعظم ما استهوى الرومانتيكون . وحدث ثناء على عصور أخرى ، بما في ذلك اليونان القديمة ، التي لونها - على سبيل المثال - الشاعر الألماني هيلدرن بلون رومانتيكي فوصفها بأنها البلد الذي مازال على اتصال بالطبيعة المقدسة . ولكن العصور الوسطى وحدها ، التي مد الرومانتيكيون أجلها بحيث أصبحت تبدأ من عهد الشهداء المسيحيين إبان حكم دياقلانوس ، وتنتهي عند شكسبير وميلتون فهي التي استطاعت - في نظرهم - أن تلهم حركة حضارية في حجم الأحياء القوطي ، وضمت هذه الحركة كل ميدان من ميادين الفكر تقريبا : ففي الفكر الديني كان هناك (المدافعون المسيحيون ، وقد تزعمهم شاتوبريان وحركة جامعة أكسفورد في إنجلترا) وظهرت في الكتابة التاريخية « دراسات أخاذة للغزو النورماندي ودوقات بوجونيا والحرب الصليبية وما شابه ذلك » وكلها مراجع كتبها مؤرخون رومانتيكيون من أمثال الأخوين تييري « أجسطان وأميديه » وبارانات وميشو . وفي ميدان الرواية (تستحق الذكر الروايات التي ألفها والتر سكوت ، وهوجو وشاتوبريان والتي قرأها الجميع بما في ذلك المؤرخون) وفي مجال الفن والعمارة نذكر (دار البرلمان الذي صممه سير شارلز باري بعد حريق ١٨٣٤ ، والكثير من الكنائس القوطية الجديدة لولبي بوجين) ولوحات المناظر الطبيعية . وبوسعنا اكتشاف التغير في الذوق من الأسلوب الكلاسيكي إلى أسلوب رسم المناظر في العهد الوسيط على أكمل وجه في قصر ستاورهد Stourhead بإنجلترا وهو مقر أسرة هور Hoare (أشرنا إليه فيما سبق في معرض الكلام عن تطور الحديقة الانجليزية في القرن الثامن عشر) . وشيد

(١) Johann Gottfried von Herder ومع ذلك فهي فلسفة أخرى للتاريخ ضمن مختارات جمعها Barnard تحت عنوان Herder on Social and Political Culture كمبردج ١٩٦٩ ص ١٨٢ .

بانتيون (ضريح للعظماء) كان متأثرا بذوق كلود لوران وبتراث الفن المعماري لأندريا بالاديو « ١٥٠٨ - ١٥٨٠ » في الحدائق في منتصف القرن لارضاء الذوق الكلاسيكي لهنرى هور الثانى ومهندسه ، وبعد ذلك بجيل شيد كوخ قوطى قريبا من البانتيون ، وفيه مقعد قوطى ، وأضيف اليه رواف ١٨٥٦ (لوحه رقم ٦) حتى يرى الطرازان - ولا يخفى أنهما يمثلان ذوقين مختلفين - جنباً الى جنب ، وألهمت حركة الأحياء القوطى استعادة الصروح الوسيطة والوثائق التاريخية وتعد ال Monumenta Germaniac Historica نموذجا مصغرا للجمعية الحديثة الانشاء (١٨١٩) للدراسات الباكورة للتاريخ الجرمانى ، ومثالا لكيفية استعادة هذه الوثائق التاريخية . ولم ير كل الرومانتيكين - بغير شك - العصور الوسطى بنفس المنظار . فلم تكن المسيحية هي التى جذبت عينى هررد ، بقدر اجتذاب حركة العصر الوسيط الجرمانى له . وهذه الحركة حركة فنية كانت ترمى الى دراسة القوطيين والحضارة الانجليزية القديمة والفرنجة وغير ذلك . فلا غرو اذا وصف هررد القرون الوسطى فى ألمانيا بأنها عصر فريد فى ذاته . ويعد نوفاليس أكثر تعبيرا عن هذه الروح ، بما أضفاه من مثالية على العصور الوسطى كعصر ايمان عظيم يتصف بالوحدة الروحية والاحساس المقدس الذى تبخر فى عصر العقل الذى تبعه . وكثيرا ما تمثلت العصور الوسطى كعصر ذهبي للفروسية ، التى هدبتها الآن الاتجاهات الصناعية التى لا ترحم . ولقد وصفت العصور الوسطى أيضا بأنها عصر الجرفية والذوق السليم .

ومقال هررد الثانى أطول ، ولكنه لم يكتمل : « أفكار عن فلسفة التاريخ » - (١٧٤٨ - ١٧٩١) وتركز أكثر من المقال الأول على معنى الارتقاء ، بينما ردد المقال الأول النغمة الجديدة للفردية والفضائل (التى تميز أمة ما أو قرن ما) والنسبية . وتحدث هررد فى هذا المقال عن تعليم البشرية ، وسعيه لبلوغ - ال Humanitat - ويقصد هررد بالانسانية « جوهر الانسان » وتكوينه السامى المعتمد على العقل والحرية ، وأحاسيسه ودوافعه الرقيقة التى تتضمن تعاطفه على الآخرين ، والتى قال هررد عنها « انها ليست جاهزة ولكنها قابلة للتحقيق بالقوة » . وفى النهاية ، أخرج هررد روسو من مذهبه ، فاتجه الآن الى مقارنة التاريخ بسلسلة ، كل حلقة من حلقاتها ، ضرورية للملحمة الالهية عبر كل القرون والقارات والأجيال ، ومع هذا فلم يكن هذا المذهب مذهب تقدم ، على الأقل بالمعنى الذى فهمه عصر التنوير ، اذ بقى قدر كاف من روسو عند هررد دفعه الى الشك فى التقدم تجاه حالة من الكمال فى المستقبل ، والنزعة الانسانية أو Humanitat قيمة أو مبدأ تسترشد به كل حضارة على النحو الذى .

يتفق معها ، وربما لم تستطع أية حضارة على وجه الأرض تحقيقه كاملا على الإطلاق . غير أن ما كان يشغل فكر هردر أكثر من ذلك ، كان الهدف ، والتقدم نحو الهدف . وانتهى هردر الى المزيد من ادراك الجانب الارتقائي في التاريخ ، وكيف يغير التاريخ شكله « كبروتيس الأبدى » وكيف يحمل كل شعب فوق ظهره ما حدث من قبل ، وان كان يحاول التفوق عليه والاقتراب من الـ *humanitat* . وكل وفقا للونسيطة المناسبة له : « ان هذا بالتأكيد تقدم حق وارتقاء متواصل ، أو صيرورة بأكبر مقياس (١) » وأثمرت هذه التاريخانية عند كتاب لاحقين - كما سبق القول - وبوجه خاص عند هيجل . فرغم اختلافاته الحقة والهامة عن هردر ، الا أنه احتفظ بالتاريخانية في مذهبه ، وباين هيجل في الفصل المعنون « مبدأ الارتقاء » في محاضراته في فلسفة التاريخ بين التاريخ والطبيعة . فالطبيعة قادرة على تكرار نفسها بلا توقف فحسب (وواضح أن هيجل لم يكن يتبع التصور الرومانتيكي للطبيعة) وأما التاريخ فلن يكون ساكنا قط ، ويتميز بالتغير ، وبالحياة الدائمة ، وبالتقدم تجاه الكمال . وما زالت طبيعته لم تحدد « وعند هيجل ، الروح تجسم نفسها تاريخيا في الجزئي أي في روح الجماعة *Volksgeist*

وعلى الرغم من استمرار هردر في الانتقاص من الحاضر وعصره (وهو مالم يفعله هيجل) ، الا أنه انتهى الى نظرة متفائلة للتاريخ . وفعل الشيء نفسه معظم الرومانتيكين ، وان اعتمد هذا التفاؤل الى حد ما على الفرد والجيل . ففي فرنسا على سبيل المثال ، كان هناك قدر كبير من الضيق بالحياة *Weltschmerz* بين النازحين ، وكذلك في أعقاب معركة والترلو . وهذا أمر يسهل تعليله . وتحدث الفرد دي موسييه في اعترافاته عن مرض العصر ، *La maladie du siècle* وسبب شيوع هذه الحالة ، ونسبها الى الفترة التي عاش فيها شسباب الفرنسيين بين حربين ، أي بين ماضٍ تنظم الى الأبد ومستقبل مازال في عالم الغيب . ولكن هذه الروح قد تلاشت ، بعد أن قام ميشليه وماتزيني بمسح عام للاقدار المهوشة التي يخبئها المستقبل لفرنسا وإيطاليا ولكل البشرية حقا . وفي ألمانيا أيضا ، وعند الجيل الذي أعقب هردر ، كانت فكرة الارتقاء في الجو ، كما أثبت نوفاليس وفردريش شليجل ، بل وشيلنج أيضا . فلقد اعتقد نوفاليس أن العالم قد انحدر الى الأسوأ منذ القرون

(١) انظر نفس المصدر ص ١٨٧ ، ١٨٨ ، ٢١٥ ، ٢١٦ للمقتبسات المذكورة في هذه الفقرة ، وبوجه خاص ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ (في الكتاب الرابع - الفصل الرابع والسادس من كتاب أفكار لهردر) في كل هذه الحالات ناقش هردر معنى *Humanitat*.

الوسطى . الا أنه بشر بقدوم عصر ذهبي وظهور « أوربا » جديدة قادرة على تسليق قمم روحية أعلى من عالم المسيحية وقال « ان التطورات التقدمية الدائمة التزايد هي مادة التاريخ (١) » . أما شليجل فقد بدأ مفضلا الشعر الكلاسيكي على الشعر الحديث الرومانتيكي . وفي النهاية رأى في الشعر الرومانتيكي بشائر تاريخ أدب جديد وأكثر إثارة للاهتمام ، فقد أدرك قابليته لتحطيم القواعد القديمة لخلق صيغ جديدة تمثل روحه القلقة الأبدية ، أو روح الصيرورة ، وفيه أيضا علو (ترانستدالتية) ينبيء باحساس أنقى باللامتناهي Unendlichkeit

واعتادت التاريخانية الرومانتيكية أن تفسر التاريخ على أنه فاعلية قوى « روحية » في مقابل القوى المادية . فالروحاني هو دائما الذي يحدد المادى ، كما قال كارلايل . وعند كارلايل وعند العديد من الرومانتيكين الروح تعمل من خلال الأبطال ، وبذلك ترسم طريق التاريخ « فتاريخ العالم ما هو الا السيرة الذاتية للعظماء » واستمر كارلايل يردد في محاضراته الشعبية عن الأبطال والبطولة (٢) « ان الأبطال مرسلون الى العالم » ومع هذا فان أبطال كارلايل لم يكونوا دمي كأبطال هيجل أو « الفرد في التاريخ العالمى » الذى قام على الدوام بدور الموضوع لا دور الفاعل واستخدمه « مكر العقل » لتنفيذ ارادته . اذ يمثل البطل عند كارلايل الفرد الخلاق الملهم من عل ، ولكنه لا يخضع للحتمية ، فأفكاره وأفعاله تصنع التاريخ أو تحطمه ، بل لقد قام كارلايل برد فعل أقوى ضد الحتمية السفلية ، وأصر على القول بأن الانسان ولد في السماء وليس عبدا للظروف أو الضرورة لكنه صاحب الغلبة والظفر لهذا السبب (٣) ولم يرض الرومانتيكيون أن يكون بينهم أحد من البيئيين ، وهي الدعوة التي روجها التنوير ، واتجهت الى الانتقاص من الأبطال باعتبارهم صنائع الظروف أو الأوضاع الاجتماعية .

واذا رجعنا الى ما سبق قوله سيتضح ان الرومانتيكية تمثل حركة ، ربما كانت أهم كثيرا مما زعم . ورغم زوال بعض أفكارها ، الا أنها قد تركت بصماتها دائما على العالم الحديث ، وترجع أحداثها الى درايتها

(١) Die Ckristinheit oder Europa — Novalis ضمن مختارات أجراها Charles E. Passage في كتاب بعنوان Hymns to the Night and other Selected Writings. (١٩٦٠) ص ٤٨ .

(٢) On Heroes and Hero Worship — Thomas Carlyle
The Hero as Divinity and Man of letters.

(٣) Boswells life of Johnson - Carlyle. (١٨٣٢) ضمن

الجزء الثانى - ص ٤٢٧ ، ٤٢٨ .

Critical and Miscellaneous Essays.

بالصيرورة قبل كل شيء . اذ كان الرومانتيكيون يعون أكثر من فلاسفة
الموسوعة انهم يعيشون في عالم دائم النغير . وقال كارلايل مستشهدا
بشيلر : « الحقيقة ليست كائنه » على الاطلاق انها دائما في صيرورة
Immer wird nie ist ولكن عند كارلايل كما هو الحال عند معظم
الرومانتيكيين كان هذا في الأغلب مطمعا مخدرا أكثر منه مفزعا . ويردف
كارلايل قائلا : « في النغير لا شيء مفزع ولا شيء من الخوارق . وعلى
العكس أنه من صميم نصيبنا وحياتنا في هذا العالم » (١) ولم يكن النغير
قد أصبح بعد أمرا مفزعا لأن الصيرورة يمكن أن تستمر متصلة بالكينونة
وان لم يكن ذلك على الطريقة التقليدية ، أو لعله من الأدق القول بأنه قد
بدا الآن ان هناك هوية بين الكينونة والصيرورة ، وهو ما يعنى ان
الحقيقة - كما اعتقد - تنساب فقط في عالم دائم ودائب الحركة .
لم يكن هذا العالم قد أصبح بعد عالم جان بول سارتر ، أو حتى عالم
بيتشه أو ماكس فيبر .

(١) Characteristics — Carlyle نفس المصدر ص ٢٧٩ .

(٣)

التنوير الجديد

« ضرب فلاسفة الموسوعة الفرنسيون في القرن الثامن عشر المثل الأعلى الذي نسعى لتقليده ، ونأمل أن نحقق نتائج لا تقل عن نتائجهم » . جاءت هذه العبارة في السيرة الذاتية (١) لجون استيوارت ميل - وكان ميل يتحدث عن شباب الفلاسفة الراديكاليين في عشرينات القرن التاسع عشر - ولعل هذه العبارة التي استهللنا بها الفصل تصلح كتمهيد لعالم من الأفكار لم تحل معاصرتة على وجه التقريب للعالم الرومانتيكى ، دون اصطدامه معه صداما أقرب الى العنف . ولقد سميت هذا العالم بالتنوير الجديد لتماثله في الروح والقصبة الحسن - ان لم يكن دائما في المذهب - والتنوير القديم في القرن الثامن عشر . وكان أنصاره الرئيسيين من أتباع مذهب المنفعة الانجليزى والراديكاليين الذين أشار اليهم ميل والوضعيين الفرنسيين وشباب الهيغيليين في ألمانيا ، وخليط من الواقعيين والعلماء الليبراليين والاشتراكيين في كل مكان في أوربا . ورغم حدوث تهجين بين هذه الجماعات ، الا أنها لم تؤلف أى نوع من العائلة ، ومع هذا فان بينهما شيئا مشتركا . فلقد حملوا جميعا روح التنوير الى منتصف القرن التاسع عشر على أنحاء مختلفة وبدرجات مختلفة .

وليس من شك أن التنوير الجديد لم يكن صورة طبق الأصل من التنوير القديم . فغالبا ما انتقد زعماءه الحركة الأقدم ، كما أثنوا عليها أيضا . اذ كان التنوير الأصلي « ميتافيزيقيا » نوعا ، ودوجماتيقيا في نظر الذوق الوضعى الحديث . وعلى ضوء الثورة الفرنسية ، التي اعتقد

(١) Autobiography — John Stuart Mill. (١٨٧٣) الفصل الرابع .

على نطاق واسع أن التنوير القديم قد أحدثها ، فانه بدأ سلبيا للغاية (٢) ، نقديا وتحليليا الى أبعد حد ، بحيث يتعذر عليه تحقيق التوافق الاجتماعي الذي رنا الجميع اليه ، وبعد أن اتخذ كنقطة بدء له العالم الزراعي التجارى للفزيوقراط وآدم سميث فان التنوير القديم قد تجاهل الى حد كبير المشكلات التي خلقتها « الثورة الصناعية » . ومما له دلالة ، أن أوجست كونت قد حدد بداية التاريخ الحديث من « الحركة الصناعية » . وخصص لها قسما كاملا في محاضراته الشهيرة عن الفلسفة الوضعية . وتشابه كونت هو وأستاذه الكونت دي سان سيمون في درايته الحادة بالاتجاه الصناعي ، الذي بدأ بالفعل يغير وجه العالم ، فكريا وسياسيا واجتماعيا ، وخلق وضعا تطلب علاجا جديدا ، لم يعرفه فلاسفة الموسوعة الفرنسيون ، الذين هوجموا أيضا لتجاهلهم أفكارا معينة قد روجها الرومانتيكيون حديثا . وعلى الرغم من عداة المفكرين في التنوير الجديد « للفلسفة » الرومانتيكية بوجه عام ، إلا أنهم قد استعاروا في الواقع بتحرر من رصيده الأفكار الرومانتيكية ، أكثر مما أدركوا دائما . فلقد التصق ببعض منهم قدر معين من التاريخانية والرومانتيكية أيضا « وتهذيب المشاعر » . ودافع ميل ذاته عن الفكرة الأخيرة كوسيلة لتخفيف جمود المذهب النفعي ، الذي شب عليه . وذكر ميل في سيرته الذاتية كيف تعرض لازمة ذهنية باكرة بعد أن قرأ الشعراء الرومانتيكيين . فلقد أعادوا الى ميل الحنين الى ناحية من الحياة ، لم تك قد تكشف لعقل صنع ليكون « تحليليا دون قيد أو شرط » . وتعلم ميل من الرومانتيكيين ، كيف يهذب مشاعره ، وأن لا يكتفى باخضاعها « للقوة التفتيتية للتحليل » :

« اننى لم أعد رعيديا يتخوف من فكر الحضارة أو يتوقف عن الاعتقاد في قوة التحليل وممارسته كشرط أساسى للارتقاء الفردى والنهوض الاجتماعى ، ولكننى أرى أن له عواقب تحتاج الى تصحيح بالجمع بينه وبين أنواع أخرى من أدوات التهذيب . وتبدو لي الآن ذات أهمية أولية المحافظة على التوازن الصحيح بين الملكات ، وأصبح صقل المشاعر من النقاط الرئيسية في عقيدتى الأخلاقية والفلسفية » (٣) .

ان هذا قول هام ، لأنه يبين أين يكمن ولاء ميل . فرغم جاذبية الشعراء الرومانتيكيين له ، إلا أنه لم يعتقد أنهم فلاسفة مقتدرون ، بوسعهم تناول الأشياء الجادة حقا ، واستعمال منطق التفكير ، وإدراك

(١) انظر ص ٢٠ .

Autobiography — J. S. Mill.

A Crisis in my Mental History.

(٢)

الفصل الخامس

فلسفة الانسان والمجتمع • ولا يخفى تفضيل ميل « الحضارة الفكرية »
للتنوير • وتحدث ميل عن التنوير مرة أخرى بمناسبة وفاة والده وقال •
« وكما سمي بروتس آخر الرومان ، كذلك كان ميل آخر القرن الثامن
عشر ، فلقد واصل اتباع أسلوب تفكير هذا القرن ، ومشاعره في القرن
التاسع عشر (وان لم يخل ذلك من التعديل والتنقيح) » (٤) ، ورأى جون
ستيوارت ميل في نفسه الشيء ذاته ، أى اعتبر نفسه واحدا من فلاسفة
الموسوعة المساييرين للعصر ، الذين يتبعون نفس الاتجاه الرئيسى
للتنوير ، مع تعديله وتنقيحه وفقا لمتطلبات العصر • وعلى أى حال •
فقد كان ميل وزمرته مدينين للتنوير القديم أكثر من دينهم لأى حركة
فكرية أخرى • وخط الانحدار من التنوير القديم الى التنوير الحديث
واضح تماما فى حالة المذهبين النفعى والوضعى • فالأبوان المؤسسان
سان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥) وجيريمى بنتام (١٧٤٨ - ١٨٣٢)
قد رضعوا فلسفة القرن الثامن عشر ، وتغذى الأول بوجه خاص على
دالمبير والمثاليين Ideologues • وشب بنتام متعلقا بهارتلى وهيوم وآدم
سميث وهلفسيوس • ومن جهة أخرى ، فان شباب الهيجليين ينحدرون
مباشرة من هيجل الذى أنعش عقولهم حتى عندما تجاوزوا أفكاره ،
أو قلبوها على رأسها • ومع هذا فان بعضهم ، وعلى الأخص أرنولد روجيه
Ruge ، وفيما بعد فردريش انجلز أيضا ، قد اعترفوا بدينهم
لفلاسفة الموسوعة ، لأنهم أفسحوا الطريق أمام الديمقراطية الحديثة
أو الاشتراكية تبعا لمقتضى الحال •

وباختصار ، فان التنوير الجديد ، اذا نظر اليه فى جملته سنرى
أنه يعرض الكثير من نفس الصفات العامة للتنوير القديم ، أى نفس
النفور من الخوارق والميتافيزيقا ، ونفس التوكيد للعلم والفكر الحر (بمعنى
نقد التقاليد الدينية) ونفس الانشغال بالمشكلات الاجتماعية ، والنضال
من أجل تغيير نظام المجتمع ، ونفس التساؤل فى النظرة الى الطبيعة
البشرية والتاريخ • اذ كان التنوير الجديد مثل القديم واقعيا فى صميمه
أكثر منه رومانتيكيا رغم ما استعار من الحركة الرومانتيكية • واكتسبت
كلمة واقعية معنى مستحدثا ، وأصبحت تدل على حركة جديدة هامة فى
الفن والأدب سارت متوازية هى والمذهب الوضعى فى فرنسا الذى بدأ
فى خمسينات القرن التاسع عشر •

ومن جهة أخرى ، فلقد كان للتنوير الجديد احساس أعمق بالتغير ،
ويحتمل رد ذلك الى أنه جاء بعد الثورة الفرنسية ، وواجه الثورة

الصناعية . ولم يكن جميع ألسنة حال التنوير الجديد يعتقدون أن الحقيقة نمو بلا توقف ، وان كان كثيرون منهم كانوا على هذا النحو فتصوروا الاله أو الروح في حالة ارتقاء ، كما حدث عند شباب الهيجليين من الرعيل الأول . أو تصوروا النظام الاجتماعي ينمو ، بل وتصوروا الطبيعة تنمو ايضا . ولم يكن عالم ميل قد أصبح بعد عالما للتطور ، فلم يعر ميل داروين أى انتباه رغم أنه عاش حتى سنة ١٨٧٣ . فلقد استمر العالم ساكنا (ستاتيكا) وديناميا (متحركا) معا ولربما قال كونت هذا الآن . ولكن ابان حياة ميل وحياة كونت ايضا ، نشر جان باتيست لامارك وسير شارل ليل Lyell وروبرت تشامبرز أعمالا رائدة خطت الخطوة الاولى تجاه التطور الكوني والعضوى . ولم تفسر هذه الأحداث أسباب القبول العالمى للفكرة التطورية . وبخاصة التطور العضوى ، ولكنها أثبتت أن فكرة التطور قد بدأت تكتسب أنصارا ، ومن هذه البيئة وغيرها من البيئات يبدو واضحا أن الاحساس التاريخى - كما كان يسمى - أى الاحساس بالنمو والتغير قد تغلغل فى التفكير فى كل مجال تقريبا . ولم يكن هذا الاتجاه قد أصبح بعد صيرورة مفتوحة النهاية لأن أغلب المفكرين كانت لديهم أهداف أو غايات ثابتة نوعا فى نظراتهم . ومع هذا فان الاحساس بالتغير قد يؤدى - وقد أدى من الناحية التاريخية - الى احساس أكثر راديكالية بالصيرورة .

عبادة العلم

(Science d'où prévoyance, prévoyance d'où action)

هذا القول الذى ورد فى الدرس الثانى من كتاب الفلسفة الوضعية (١٨٣٠ - ١٨٤٢) قد يصح اتخاذه شعارا للتنوير الجديد ، وبخاصة فى فرنسا وانجلترا ، وبمرور الأيام ، انتشر حتى فى ألمانيا . وتمشيا مع قول كونت فان العمل يعتمد على العلم ، والعلم معنى أساسا بالتنبؤ والتبصر .

والعلم هو مفتاح مذهب كونت . والحق أن شعبية العلم كانت قد بدأت تبلغ ذروتها فى مجتمع الفكر الغربى . وتحديث بياتريس وب (التى تزوجت سيدنى وب) عن عبادة العلم التى ألهمت عالم الملكة فيكتوريا فى منتصف عهده ، أى فى فترة شباب الملكة فبدا لها :

« أن هناك نزعتين بارزتين . وقد يقول البعض أن هناك وثنين للعقل اتحدا فى اتجاه الفكر والشعور . الأول هو ثيار الايمان بالمنهج العلمى .

واعتمادا عليه وحده ، تحل مشكلات الدنيا • ويضاف الى هذا الايمان
بالعلم ، هناك الوعي بالواقع الجديد • فلقد حدث تحول في المشاعر من
التضحية في سبيل الله الى التضحية من أجل الانسان (٥) •

والدليل الرئيسى على هذه العبادة هو النمو السريع « للعلمية »
Scientism من عشرينات القرن التاسع عشر الى سبعينياته وثمانينياته
وما بعد ذلك يقينا • وتعنى العلموية ليس مجرد نمو العلم ذاته ،
وانما المحاولة - على نقيض الميل الرومانتيكى - للاجابة على كل
الأسئلة بالرجوع الى العلم وتحويل كل شئ ممكن الى علم ، بما فى ذلك
بعض مجالات • حتى فى الانسانيات ، وتطبيق مبادئ العلم على الناحية
العملية • وهكذا سعى كونت لخلق علم جديد للاجتماع أو (فيزياء
اجتماعية) وبالمثل ، لقد أريد انشاء دين جديد للعلم (ارنست رينان)
واشتراكية علمية (كارل ماركس) وعلم للطبيعة البشرية (جون
ستيوارت ميل) • وغير ذلك • بل لقد اقترح اميل زولا فى مقال بعنوان
« الرواية التجريبية » (١٨٧٠) أدبا محكوما بالعلم ، يتبع طريقا وضعه
عالم الفسيولوجى العظيم كلود برنار ، وكتب زولا يقول : « نحن معشر
الروائيين نواصل بمشاهداتنا وتجاربنا عمل الفسيولوجى الذى يواصل
عمل عالمى الفيزياء والكيمياء (٦) » واذا توخينا الدقة قلنا أنه لا جديد
فى كل هذا الكلام • وكل ما فعله التنوير الجديد هو أنه أعطى دفعة
لاتجاه كان ملحوظا بالفعل فى التنوير القديم • وجاء الحافز للقيام
بذلك - من ناحية - من فرنسا الثورية ، التى أمسكت بالعلم كوسيلة
لمواجهة التغير الاجتماعى والحرب ، وشجعت دراسة العلم فى المدارس •
وأنشأت مؤسسات جديدة للبحث العلمى والعلم التطبيقى مثل المدرسة
الشهيرة « بولى تكنيك » التى أنشئت سنة ١٧٩٤ لتدريب المهندسين
والفنيين (التكنولوجيين) وقامت هذه المدرسة بدور معمل التفريخ لجيل
كامل من المتحمسين للعلم - وربما كان بينهم كونت بالذات • ومع هذا
فان السبب الأعمق لتصاعد موجة العلموية كان النصر المتواصل للعلم
نفسه • وقدرته على توسيع نطاق المعرفة ، ورد العالم الى قوانين عامة
كقانون الاطرادية Uniformitarianism فى الجيولوجيا ، والمحافظة على
الطاقة فى الفيزياء •

My Apprenticeship — Beatrice Webb.

(٥)

نشر لاونجمار - لندن ١٩٢٦ ص ١٣٠ •

(٦) Emile Zola « الرواية التجريبية ومقالات أخرى » نشر كاسيل ١٨٩٣

ص ١٧ •

وبدأ مفهوم كلمة علم - رغم أنها كانت كلمة هلامية أشبه ببرونيس في الأساطير اليونانية - يضيق حتى بلغ معناه في الوقت الحاضر ، أى أن العلم قد أصبح يدل الآن فى الأغلب على نوع المعرفة المتصلة بالعلوم الطبيعية ، وبخاصة الفيزياء . واتجه العلم بهذا المعنى الى الزعم على نطاق واسع بأنه العماد الأوحى للمعرفة التى يعتد بها . أما العلوم الأخلاقيه ، للآهوت والسياسة وعلم النفس والتاريخ ، وما أشبهه فاستثمرت معروفة للكافة ، واعترف بقدرتها على حمل الناس على التصديق اذا نجحت فى استيعاب منهج العلوم الفيزيائية وغاياته ، أو الاقتراب منه على أقل تقدير .

وتناسبا مع نمو هذه الفكرة ، تزايد بطبيعة الحال الصدع بين العلم والفلسفة ، وهذا حدث - ان سابقا أو لاحقا - حتى فى ألمانيا . بلد المتألية الفلسفية . ووصف العالم الألمانى الكبير هرمان فون هلمهولتس هذا الانشقاق - كما دعاه - فى محاضرة القيت فى جامعة هايدلبرج سنة ١٨٦٢ : لقد وجه اللوم فى الأزمنة الأخيرة الى العلم الطبيعى Naturwissenschaft لأنه شق طريقا لنفسه وازداد انفصالا عن باقى العلوم . ووجه هلمهولتس اللوم على حدوث هذا الصدع الى الفلسفة الهيجيلية التى شهرت بالعلوم التجريبية :

« لقد اتهم الفلاسفة رجال العلم بالضيق ، ورد العلماء على هذا الاتهام بأن الفلاسفة مهوسون . وأسفرت كل هذه المظاهرات عن نزوع رجال العلم الى التركيز على استبعاد المؤثرات الفلسفية فى عملهم . بينما اتجه بعض آخر - بما فى ذلك أحدهم بصيرة ، الى ما هو أبعد ، فأدانوا الفلسفة ، لا لأنها بلا نفع وحسب ، ولكن لأنها حلم ضار (V) » .

وأدان أنصار العلم الفلسفة لعدة اعتبارات : كادعاءاتها الميتافيزيقية ، واستدلالاتها الخاطئة . وطرح أوجست كونت فى محاضراته عن الوضعية النقطة الأولى صريحة بلا لبس أو غموض ، واتهم الفلسفة (يقصد الميتافيزيقيا) بأنها لم تعد تسائر العصر ، وأنها غير منتجة . ومن ثم فيتعين أن تقتصر المعرفة على القوانين بدلا من العلل ، أى العلل الغائية والماهيات ، وتمشيا مع قانون المراحل الفكرية الثلاث الشهير لكونت . لقد حلت الوضعية محل الآهوت والميتافيزيقا ، اللذين ميزا فكر العصور الغابرة .

Hermann von Helmholtz (V) « محاضرات شعبية عن الدراسات العلمية

لونجمان - لندن ١٨٧٣ (ص ٥ ، ٧ ، ٨) .

« وفي النهاية • ففي حالة الوضعية ، قد تنازل العقل عن البحث بلا جدوى عن الأفكار المعلقة ، وعن أصل الكون ومصيره ، وعن الظواهر ، وأصبح يختص بدراسة قوانينها ، يعنى علاقاتها الثابتة للتعاقب والتشابه » (٨) .

فاذا كانت هذه النظرة قد تطلبت التنازل عن نوع من المعرفة ، الا أنها قد وضعت في متناول الانسان نوعا آخر يبشر بزيادة سيطرته على الطبيعة ، وعلى حد قول العالم الفسيولوجى العظيم كلود برنار : « بينما كسر العالم شوكة كبريائنا ، فانه قد زاد قوتنا نسبيا » فمعرفة ماهية ظواهر مثل الكهرباء والنار أو الحياة ليست ضرورية لفهم علتها المباشرة أو المحددة ، أو التحكم فيها • ومع بعض التنويع • كان هذا هو الاتجاه الذى اتخذته الوضعية » (٩) خلال القرن • ولم يتمثل في العداء للفلسفة مع كونت ، لا برنار أو جون ميل ، وقد ألف الاثنان كتباً هامة عن العلم • فمثلا - لقد اعتقد كلود برنار أن الفلاسفة قد يلهمون العلم بأن يحددوا له أهدافا تعد خارج نطاقه حاليا • ورغم كل هذا ، فقد انصب الاهتمام الأساسى للتنوير الجديد على تخليص المعرفة من الغيوم الهيجلية والرومانتيكية ، على أن تحصر نفسها في حدود نطاق المشاهدات • وتعرضت الفلسفة الهيجلية ذاتها في ألمانيا لتحول مماثل • بعد أن هاجمها لودفيج فويرباخ ، وآخرون لأنها مجردة للغاية - أى بعيدة عن اهتمامات العالم الفعلى • والواقع أن شباب الهيجليين لم يستبعدوا كلمة فلسفة بقدر قيامهم بتحويل معناها • وانتهى الأمر - كما سنرى - الى أن أصبحت الفلسفة - على حد قول موسى هس - : « فلسفة عمل » أى « تختص بالناحية العملية الاجتماعية في مقابل فلسفة الروح » (١٠) .

يجب اقامة تفرقة بين الوضعيين والوضعية في القرن التاسع عشر وأرى أن تشير كلمة وضعيين الى اتباع كونت • أما كلمة الوضعية فلها معنى واسع ، لأنها تدل على أولئك الذين يعتقدون في المعنى العلمى

Cours de philosophie Positive (Première - Auguste Comte (٨) leçon).

(٩) يجب اقامة تفرقة بين الوضعيين (اتباع كونت) والمذهب الوضعى في القرن التاسع عشر ، الذى كان معناه أوسع من معنى الوضعية عند كونت ، لأنه يدل على أولئك الذين يعتقدون في وجوب اتباع المعرفة للعلم • وبذلك يكون كلود برنار وجون ميل من الوضعيين بالمعنى الأخير • ولكن من الصعب اعتبارهما من أتباع كونت •

(١٠) انظر ص ٧٤ وما بعدها •

للمعرفة . وبذلك يعد كلود برنارد وجون ميل من الوضعيين بالمعنى الأخير . ولكنه من الصعب اعتبارهما من أتباع كونت .

وانتشر هذا الاتجاه في الفكر المعادي للميتافيزيقا حتى في عالم الفن . وفي النظرية الجديدة للتصوير المعروفة باسم « الواقعية » . وأكدت الواقعية - مثلما فعل المذهب الوضعي - الشخص ، وعرف الفنان جوستاف كوربييه (أو لعله شامفليري Champfleury المنظر الرئيسي في زمرة كوربييه) التصوير « بأنه أساسا فن مشخص يعتمد على التشخيص الحقيقي أو الواقعي للموجودات . أما الفن المجرد - وهو شيء غير مرئي وغير موجود ، فيخرج عن نطاق الفنان (١١) ، وبعبارة أخرى ، ان كوربييه تناول العالم - كما رآه . ففي مقابل الرومانتيكيين (١٢) ، أو الكلاسيكيين ، كان كوربييه يختار للوحاته موضوعات معاصرة بحتة ، كان يعرفها معرفة شخصية ، مثل حالة دفن في موطنه بأورنان ، وقاطعي الحجر في الطريق . وستوديو كوربييه في باريس ، والفلاحين العائدين من السوق (لوحة رقم ٧) وما أشبه ، ولم يختار إطلاقا أية موضوعات اسطورية أو موضوعات من فوق الطبيعة أو حتى تاريخية . واستطاع صديقه الاشتراكي بير جوزيف برودون بفطنته أن يدرك التماثل بين الواقعية والوضعية . ولاحظ برودون في كتابه عن الفن : « ان كوربييه معبر عن زمانه وتناظر أعماله الفلسفة الوضعية لكونت (١٣) » ، وليس من شك أن الواقعية قد انتشرت وتأثرت بها الرواية ، وتزايدت اقبالها على تصوير العادات والمشكلات الاجتماعية المعاصرة ، كما نرى في روايات بلزاك وديكنز ومستر جاسكيل وآخرين . وأسف انطوني ترولوب - وكان أيضا من الواقعيين - لأنه لم تخترع حتى الآن وسيلة فونوغرافية لتصوير سلوك الناس بأجرومية لغوية ، وبدقة لا تخطئ في الوصف بصدق (١٤) .

وكما ذكر فان العلم قد اتهم (الفلسفة) أيضا بالاستدلال

(١١) Gustave Courbet رسالة الى جماعة من الدارسين وردت في كتاب From the Classicists to the Impressionists.

ناليث Elizabeth Holt نيويورك ١٩٦٦ ص ٣٢٢ .

(١٢) وعلى الأخص أسلوب التصوير عند Gaspar Friedrich الذي يركز على المناظر الطبيعية الغامضة المنغمرة في الضباب . ولقد بدأت تخفى من ألمانيا بعد حوالي سنة ١٨٣٠ ، وتتحول الى أسلوب أكثر طبعانية .

(١٣) Du principe de l'art — Pierre-Joseph Proudhon.

باريس ١٨٦٥ ص ٢٨٧ .

(١٤) استشهد بها Wilbur Cross في كتاب The Development

of the English Novel . ماكيلان - نيويورك ١٨٩٩ ص ٢٢٣ .

الخاطئ ، واعتبر هذا الأثر بحق أصل كل متاعب البشر ،
 وهاجمت كل الكتب الرئيسية في المنهج العلمي « القبلية »
 apriorism وتعنى منهجا في التفكير يسبق المشاهدة ، أو بلا براهين
 معتمدة على التجربة أو الاختبار ، وتترأس القبلية قائمة « المغالطات »
 أو أنماط الاستدلال في كتاب جون ميل System of Logic
 ١٨٤٣ . وذكرت أسماء ديكارت وكولريديج والفلاسفة الألمان
 « الميتافيزيقيون المحدثون » على رأس أولئك الذين اعتمدوا على هذه
 القبلية . ووصف ميل في كتاب System وهو من أهم المراجع ،
 المذهب المقابل « أي الذي يستمد كل المعرفة من التجربة » وزعم أنه قد
 بدأ يشق طريقه ضد النظرة القبلية للمعرفة الانسانية (وسميت أيضا
 المذهب الألماني الكلوريديجي) في الجامعات ودوائر المفكرين الأحرار ،
 وبالمثل قال برنار الذي أسمى كتابه : مقدمة لدراسة الطب التجريبي
 (١٨٦٥) أن القبلية قد أعادت للحياة الشبح القديم للمذهب
 المدرسي ، وأجهد نفسه فقارن بينها وبين « العقل التجريبي » مقارنة غير
 منصفة . فالأول لا يبدأ فقط ، ولكنه ينتهي أيضا بفكرة منسوجة قبلية
 من عقل الانسان أو مستعارة من « مصدر لا عقلاني ما كالوحي والتقاليد
 والعادات . أو أي مصادر تعنتية للثقافات » ، فضلا عن ذلك ، فانهما
 تخيلت في زهو أن الفكرة موضع البحث لا تزيد عن اختلاقات من صنع
 العقل ، تمثل الواقع تمثيلا دقيقا :

« ومن جهة أخرى - فان التجريبي المتواضع يطرح الفكرة كسؤال
 ... ويواجهه لحظة بلحظة بالواقع اعتمادا على التجربة ، وهكذا يتقدم
 من الحقائق الجزئية الى الحقائق الأكثر عمومية ، دون أن يجرؤ على القول
 بأنه قد أدرك الحقيقة المطلقة » (١٥) .

والقول بأن التنوير الجديد قد تنكر للميتافيزيقا لا يعنى أنه لم
 يأت بأية أفكار عن الطبيعة ، أو لم يبتكر نماذج لها . ولربما كان الشك
 العلمي أساسيا لعقيدة التنوير الجديد ، ولكن كان هناك بكل وضوح
 حدود للشك . فقال كلود برنار : « علينا أن نشك . غير أننا لن نتخذ
 الشك غاية لنا » ، ويعنى أنه من المستحيل للعالم أن يستمر بغير بعض
 افتراضات عن الطبيعة . واعترف برنار في إحدى المرات ، دون أن
 يلتزم الحذر (١٦) بأن مثل هذه الافتراضات تؤلف في الحق « بقينا
 قبلية » ، وأكثر هذه الافتراضات أساسية ، واتباعا على نطاق واسع هي

(١٥) Claude Bernard - مقدمة لدراسة الطب التجريبي - ماكملان
 ١٩٢٧ . ص ٢٧ ، ض ٤٩ .
 (١٦) نفس المصدر ص ٥٢ - ٥٤ .

« الطبيعانية » والحتمية . ولم تكن المادية قريبة من احتلال موقع أساسى فى الفكر ولكنها كانت اتجاها كامنا يتحفز للتصاعد فى منتصف القرن . وفى ألمانيا على الأخص . ومع هذا ، وسواء أضفنا المادية الى التنوير الجديد أم لم نضيفها ، فان طبيعته كانت بعيدة الاختلاف عن الطبيعانية الرومانتيكية .

قد يعتقد أن الطبيعانية هي عكس طبيعة ما فوق الطبيعة عند كارلايل (١٧) وعلى أى حال كان هذا رأى أرنست رينان عنها فى كتاب مستقبل العلم (١٨٤٨) الذى ألفه فور تركه للمعهد الدينى St Suplice Seminary حيث كان يتدرب على القسوسية . وقال رينان ان ما فوق الطبيعة من الخزعبلات . وبعد أن ارتقى الذهن الانسانى الآن الى درجة العلم فانه قد تخلى عنها . وفى عالم الظواهر ثمة نظام وحيد يحكم كل شئ وهو « الطبيعة » . وبعد أن نبذ مسيحية شبابه فانه استعاد للطبيعة ما اعتبر فيما سبق فوق الطبيعة (١٨) . أما برنار الأكثر نضجا من رينان الشاب والأشد حرصا منه ، فانه لم يرض عن القول بأنه لا وجود لشئ خلاف الطبيعة ، فالوضعية أساسا « لا ادريه » . ولكن برنار لم يشأ الاعتراف كعلل قريبة من الظواهر بأى شئ مشابه من بعيد للعلل الخفية أو القوى الحيوية أو الماهيات أو الله . وباختصار فانه رفض الاعتراف بأى شئ غير محدد . والواقع أنه كرس حياته لاستبعاد كل مثل هذه العلل من علوم الحياة ، بما فى ذلك الطب .

« فالعلم يرفض اللامحدود » والحتمية هي الدوجمة الأساسية لعلم منتصف القرن ، والخاصة الأساسية للطبيعية ، كما فهمت فى عالم التنوير الجديد : « علينا أن نؤمن بالعلم ، أى بالحتمية » . كما قال برنار مرة أخرى : « المبدأ المطلق للعلم التجريبي هو الحتمية الواعية والضرورية فى أحوال الظواهر (١٩) » . ومع هذا فقد ابتعد برنار وآخرون عن طريقهم لكن يفرقوا بين الحتمية والقدرية أو الضرورة . وكما سنرى لم تستبعد الحتمية بالضرورة حرية الإرادة . ولا بد أن يفهم ذلك على « ضوء الثورة ضد الوضعية » ، التى شبت متأخرة فى القرن ، عندما حدث هجوم على الحتمية ، اذ كان كل ما عنته الحتمية هو القول بسيادة حكم القانون فى الطبيعة فى مقابل الصدفة ، وان النتائج أو المعلولات تتبع العلل بانتظام نتيجة لأوضاع حتمية ، ومن ثم فان تنبؤات

(١٧) انظر ص ٢٢ .

(١٨) Ernest Renan مستقبل العلم - بوسطون ١٨٩١ ص ٤٠ ، ٤١

(١٩) Bernard, نفس المرجع (انظر ملحوظة ١٥) ص ٥٥ ، ٣٥ ، ٣٣

الطبيعة تعطي معرفة كافية بهذه الأوضاع ، ومع هذا فقد أدى هذا القول الى حدوث ايمان قوى لا بالعلم وحده ولكن ، وبأكثر عمومية ، فانه عنى أنه حتى اذا لم يكن الله فى السماء ، أو لم يكن معروفا ، فان البشر متأكدون - على أى حال - من أنهم يحييون فى عالم منظم ، يستطيع التنبؤ بأحواله .

ومن المفارقات أن تمتد جذور المذهب المادى العميق فى ألمانيا أكثر من أى مكان آخر ، وليس العلم بحاجة لأن يصطبغ بالصبغة المادية حتى اذا كان يتبع الحتمية . واستسلمت نظريات حديثة معينة بسهولة للنظرة المادية للطبيعة . واحدى هذه النظريات هى نظرية جون دالتون ، التى أعادت احياء النظرية الذرية فى العقد الأول من القرن . وأهم من ذلك ، قوانين المحافظة على المادة والطاقة . والقانون الأول كما طرحه انطوان لا فوازيه ، يبدو أنه قد وطد خلود « المادة » بأن بين استمرار بقائها خلال التغيرات الكيميائية . أما القانون الأخير الذى عممه هيلمهولتز فى مقال من آيات العصر ١٨٤٧ فقد فعل الشئ نفسه فيما يتعلق (بالطاقة أو القوة) . فقد أثبت - كما يبدو - ان الطاقة لم تخلق قط ، كما أنها لن تدمر على الاطلاق . رغم كل ما تتعرض له من تحولات ، كما يحدث عندما يتحول الجهد الى حرارة . فمجموع مقدار الطاقة الميسور لنا فى الكون ثابت لا يتغير . وكان هذا القانون موجها أيضا ضد المذهب الحيوى ، لأن الحيوانات تتماثل مع الآلات . وقد ثبت أنها تعتمد على الطاقة الفيزيائية (كالغذاء أو الهواء) وليس على القوة الحيوية الداخلية : أنها تتزود من الخارج لكى تتحرك وتعمل .

Kraft und Staff « المادة والطاقة » ، كان هذا فى الواقع عنوان كتاب شائع نشر فى ألمانيا ١٨٥٥ ومؤلفه هو لودفيج بوخنر Buchner وهو دكتور فى الطب والأخ الأصغر للشاعر الرومانتيكى جورج بوخنر (مؤلف تمثيلية فوتسيك المشهورة فى عالم الموسيقى أيضا) . وكان عالم الحيوان كارل فوجت والفسىولوجى ياكوب مولشوت Moleschott من بين من ناصروا المادية فى خمسينات القرن ، وتبعوا لما قاله المؤرخ المعاصر للحركة المادية فريدريش لانجه « ان طابع العصر كله قد بدأ يميل الى المادية » ابتداء من حوالى ١٨٣٠ . ولقد تنبأ بهذه النتيجة فى البداية بعض فرسان المثالية كهويرباخ على سبيل المثال الذى لم يكن ماديا كاملا . وما لبثت المادية أن صادفت أنصارا بين العلماء . وكما سنرى ، فان المادية قد ازدادت انتشارا بعد ظهور الداروينية . ويعد كتاب لانجه عن تاريخ المادية ونشر ١٨٧٣ شاهدا على

الموجة التي استمرت متصاعدة للحركة في هذا التاريخ ، وان كان لانجته نفسه كان مثاليا .

وتكشف عناوين بعض فصول من كتاب بوخنر الذي طبع ستة عشر مرة في ألمانيا وحدها بين ١٨٥٥ و ١٨٨٩ ما حدث من انحراف أساسي عن مادية منتصف القرن هذه ، تمثل في مسائل مثل « خلود المادة » و « خلود القوة » وثبات قوانين الطبيعة و (حرية الإرادة) . وعنيت أغلب البراهين بإثبات الدعوى المادية المعروفة من أجل طویل بأن العقل من نتاج المادة أو التركيب الفيزيائي للمخ . ومع هذا فقد كانت هناك اشارات خاصة الى قوانين المحافظة على المادة والطاقة ، عبر عنها بوخنر بقوله : ان الطبيعة و « المادة » مشتركان في الوجود ، وان المادة والطاقة لا يمكن أن تكونا قد خلقتا ، ولكنهما أبديتان . وأنه لا وجود لشيء في الطبيعة كالقوة الحيوية أو الروح أو النفس ، ويكشف الكتاب أيضا عن العلاقة الوثيقة في عقل بوخنر بين المادية والقول بخضوع كل الأشياء للضرورة necessitarianism والافتقار الى حرية الإرادة ، وكان بوخنر يأمل أن يساعد العلم الجديد على « انهاء سيطرة المذاهب الترانستدتالية (مذاهب العلو) التي ترفض التجربة » .

وينبغي عدم المغالاة في تقدير هذه « المادية » . إذ كانت دائما مشوبة بخصائص بعيدة عنها حتى عند غلاة أنصارها من الألمان ، فمثلا كان بوخنر يتحدث بين الفينة والفينة - وكأنه أحد أنصار مذهب وحدة الوجود - . وكان مولشوت يبدو أحيانا مستعدا للاعتراف بأن المادة تسلك سلوكا مشكوكا فيه ، تماما مثل ما كان يسمى بالروح ، وكانت « الآلية » التي جسمت فكرة الحتمية أكثر محورية لتصوير التنوير الجديد للطبيعة من المادية .

وهكذا استمر النموذج الآلي للطبيعة صامدا . وبالمناسبة ينبغي أن يلاحظ أن هناك نموذجا آخر هو النموذج التوليدي genetical الذي كان سريخ التوطيد لنفسه بين العوام وبين العلماء أيضا . ولقد صورت الطبيعة في صورة تاريخية في مؤلفات متعاقبة لجيمس هاتون Hutton « ١٧٨٥ - ١٧٩٥ » وسير تشارلز ليل Lyell في الجيولوجيا وجورج كوفير Cuvier في علم الحفريات « ١٨١٣ - ١٨١٥ » وروبرت تشامبرز في التطور (١٨٤٤) ولم يقبل الجميع النظرية الجيولوجية والبيولوجية التاريخية الجديدة ، وتسبب كتاب تشامبرز Vestiges of Creation وهو كتاب علمي من تأليف أحد هواة العلم في احتدام القتال بين العلماء بما في ذلك الشاب توماس هنري

هكسلي . ومع هذا فعند منتصف القرن ، بدأت فكرة التطور تلوح في الأفق وتشهد بمدى ذيوع كتاب تشامبرز ، كما بينت آنفا ، فلم يكن عالم التنوير الجديد تطوريا راديكاليا ، في ناحية أفكاره عن الطبيعة - على أقل تقدير - ومع هذا فقد ساعد هو أيضا على تمهيد الطريق لداروين .

في مقدورنا التعرف على عدد من الاتجاهات المصاحبة في النظر الى الطبيعة ، نستطيع أن نفرق بينها وبين نماذج الطبيعة . ويبرز أحد هذه الاتجاهات بوجه خاص لأهميته المتزايدة . انه الاتجاه البروميشي الذي ظهر عندما كان هناك نفر اتبع نظرة مالتس ، واستمر يعتقد أن الطبيعة صحيحة ، وأنه من المتعذر أن تنتج غذاء يكفي مواجهة احتياجات السكان المتزايدة ، وكان من الصعب اتباع هذا الاتجاه تمشيا مع نظرية المحافظة على الطاقة . ويمكن النظر أيضا الى الطبيعة كمستودع ضخم للطاقة لا يفرغ أبدا ، أو على أنها تقدم وفرة تعادل ثروة قارون . والجملة الأخيرة مأخوذة من قصيدة لتينيسون ، وقالها عند افتتاح المعرض الدولي ١٨٦٢ . وعرضت في هذا المعرض بين أشياء أخرى أحدث الآلات من آلات للحصاد والفلاحة والمغازل والعجلات والمحركات . ومن الحق أن الانجليز على عهد فيكتوريا ، وبخاصة الأدباء قد حاروا في شأن الآلة . ومع هذا فقد تزايد الاضطراب في عصر الصناعة في الحكم على الآلات ومن اخترعوها ، والقائمين بتشغيلها . اذ أصبحت الآلة رمزا كبيرا لسيادة الانسان على جمادات الطبيعة . ولقد كان هذا عهدا من التاريخ ينظر فيه الى التكنولوجيا كشيء حميد باعتبارها تخدم أفضل مصالح الانسان ، وباعتبارها أخضعت الطبيعة لنفع البشر . ولقد عبر صمويل سمايلز Smiles الذي اشتهر بوجه خاص بكتابه الرائج Self Help « الارتكان على النفس » (١٨٥٩) ، لأنه جسم هذا الاتجاه البروميشي في سبيل متدفق من التراجم الشعبية للمخترعين والمهندسين ودعاة الارتقاء .

دين الانسانية (*)

« من المستحيل أن يكتفى الدين من الدنيا . وكل ما هناك هو إمكان تحوله من صورة الى أخرى » لو أن سان سسيمون لم يقل هذه

(*) يلاحظ أن بعض فلاسفة القرن التاسع عشر قد عبروا عن عدم رضائهم عن الدين السائد بجملة وسائل ، وظهر فلاسفة ينتقدون الكتب السماوية المقدسة نقدا قاسيا وجارحا، ولا يخفى أن المؤلف لا يرضى عن الكثير من هذا النقد ، ومن هذه الشطحات . وقد أعلن عن عدم رضائه بطريقة ذكية ، فبعد أن ذكر النظريات الآتفة الذكر بأمانة علمية كبيرة ، اختار للفصل الأخير عنوان « النكسة » التي حلت بهذا القرن ، رغم تقدمه في العلم لافتقاره الى مظهر هام لا غنى عنه وهو « الايمان » .

العبارة . (ويقال انه قالها وهو على فراش الموت) لكان من الواجب ان يقولها لأنها أجملت نظرتة الشخصية للدين . ونظرة التنوير الجديد ايضا . وشدد التنوير الجديد من هجومه على المسيحية كدين سماوى . وبفضل تجربة الثورة الفرنسية ، التى لم تصل الى نتيجة حاسمة ، كان التنوير الجديد أقل اهتماما بسحق الدين بقدر اهتمامه بنطويره (٢٠) . فلقد قدر الدين لنفعه الاجتماعى الى جانب مزاياه الاخرى . وهذا يفسر المحاولات العديدة ، التى أعقبت ظهور كتاب المسيحية الجديدة لسان سيمون ١٨٢٥ ، وفيه ابتكار لدين جديد يجمع فى الوقت نفسه بين المصادقية العلمية ، واشباع الرغبة السيكولوجية ، والنفع الاجتماعى . وانبعث من هذا المناخ دين جديد للانسانية يقترن عادة بأوجست كونت ، وان كان فى الواقع قد انتشر الى ما وراء صفوف الوضعية حتى ضم جماعات مختلفة كالراديكاليين الفلسفيين وشباب الهيجليين وعدد من الأدباء المميزين مثل جورج اليوت (٢١) . وازدهر هذا الدين أيضا وان كان فى صورة مقيدة بين السلالة الحديثة للقوميين الأحرار . ولا بد أن يكون دين الانسانية قد بدا لى مسيحى أو حتى لمؤلهى الطبيعة كأنه لا دين على الإطلاق ، بعد أن تخفف من الاله ، واقتصر فى نهاية المطاف على الانثروبولوجيا أو الايمان بالانسان .

واستمرت عملية تفكيك المسيحية : ففى أى جو وضعى ، يعتقد ان المسيحية تتعامل مع ما لا تستطيع أن تشاهده أو تراه ، ومن ثم فانها لا تكون علمية . وقد تشككت الوضعية أيضا فى الأخلاق ، لأنها كانت منشغلة - كما قيل - بعشق النفس (أى بالفرد وخلصه الشخصى) ، ومعنية قليلا بالشعور الاجتماعى أو (الغيرية) . ومن المثير للاهتمام ، أن تتصور حركة « النقد الأعلى للمسيحية على أنها أسطورة »

(٢٠) أجل - لقد تحدث شباب الهيجليين عن انتقالهم من عصر الدين الى عصر جديد للفلسفة ، الا أن « فلسفتهم » لم تنكر البنه وجود « روح » أو « الجانب المقدس » ، على الأقل فيما يتعلق بالانسان ، والواقع ان David Friedrich Strauss قد استعمل مصطلح « دين الانسانية » .

(٢١) يتعين أن ينظر الى دين الانسانية فى سياق التاريخ الشامل للأديان . واستمرت منظمات الكنيسة تقوم بدور اجتماعى فعال حتى الستينات والسبعينات ، وتتشدد لاء أغلبية الطبقة المتوسطة ، والطبقة العليا فى أوروبا . ومن جهة أخرى - فان تمسك أبناء الطبقة العاملة بالمسيحية التقليدية - وبخاصة فى المدن الأنجليزىة - اما كان لا وجود له ، أو كان يتضاءل تضاضلا سريعا . وبذلك يكون دين الانسانية قد استمر يعد أهم « الأديان » العلمانية التى تستهوى المنقذين . ومع هذا فانه ازداد توطدا ، بعد أن اتجه المجتمع الى العلمانية .

وليس على أنها تدليس ، وان لا تراها مرضا باثولوجيا ، وانما كاسقاط
نفسى أو « اغراب » : « لقد تحطم ايمانى نتيجة للنقد التاريخى ، وليس
من أثر المذهب المدرسى (الاسكولائية) أو المنطق (٢٢) » ويشبت هذا
التصريح الذى جاء على لسان رينان فى مذكراته أهمية الاتجاه الجديد فى
النقد التوراوى والدينى ، وكان رينان يتذكر تجربته كطالب دين فى
باريس ، ومروقه اللاحق من أتباع الكنيسة الكاثوليكية (١٨٤٥) لقد
كان هذا النقد أكثر عمقا وتاريخية من النقد العقلانى للتنوير القديم .
وكان جانب كبير من هذا الاتجاه من صنع الألمان ، واستقى النقد مقوماته
الى درجة كبيرة من التاريخانية الرومانتيكية ، أى هردر وهيجل بخاصة ،
ومن العلم أيضا . وفسر دافيد فردريش شتراوس (الذى سُمى
« ايزاقريوط الحديث ») حياة المسيح اسطوريا . فالاسطورة نتاج
اجتماعى وانعكاس فى الفولكلور لأفكار شعب يعيش فى مكان معين وزمان
معين فى التاريخ . فلقد سجل الانجيل على سبيل المثال الفكر الشعبى
Volksgeist للمسيحيين الأوائل . وفوق كل شيء فانه قد سجل
ايمانهم الوجدانى الموروث عن اليهود عن ظهور المسيح . ورغم أن هذه
الاسطورة قد احتوت على حقيقة لا تناسب كل زمان ، الا انها احتوت
على حقيقة تمثل عصرها . وهكذا مثل شتراوس المسيحية كشيء مربوط
بالزمان ، وانها قد تجوزت بالفعل . فلم تعد أساطيرها الخاصة صالحة
للتطبيق ، الا أنها تمثل مرحلة هامة فى تقدم « الروح » . واتخذ بالمثل
لودفيج فويرباخ - مستلهما هيجل - نهجا أكثر سيكولوجية ، وان كان
كتابه الكبير عن ماهية المسيحية (١٨٤١) قد نظر الى الأديان نظرة
تاريخية . ويعنى فويرباخ بعبارته الشهيرة : « اللاهوت هو الانتربولوجيا » .
القول بأن الدين اذا فهم فهما صحيحا سيبين أنه صدر عن الاسقاط
النفسى ، ويمثل الطبيعة البشرية بعد موضعتها . فلقد خلق الانسان
الآلهة عبر العصور على صورته ، من احتياجاته ومثله المتغيرة . واذا عبرنا
عن ذلك بلغة أكثر هيجيلية قلنا ان الدين يمثل اغراب الانسان عن
نفسه ، ولكن بينما كان للاغراب الهيجيلى Entifromdung مفهوم
موجب - مثلما حدث عندما قال ان الروح تحتاج تجربة الاغراب الذاتى
فى التيار الزمنى لتحقيق الوعى الكامل . الا أن أتباعه قد تصوروا
الاغراب دائما تصورا سلبيا . وكتب فويرباخ : « لكى يشرى الله لابد أن
يظل الانسان فقيرا . وحتى يبقى الله هو الكل ينبغى أن يكون الانسان

Souvenirs d'enfance et de jeunesse — Ernest Renan. (٢٢)

(١٨٨٣) الفصل الرابع Le Séminaire d'Issy.

لا شيء » (٢٣) • ومن ثم فبمجرد أن ادرك الانسان أن المسيحية وهم ، أو أسطورة — — وكان هذا من نتائج الاغراب الذاتى — كان هذا هو أفضل ما فعل الانسان ، لأنه تمكن على التو من الاتيان بدين أسمى أو بفلسفة أسمى •

والدين الأسمى هو دين الانسانية • وفى تصور كونت لهذا الدين ، أصبحت الانسانية الجماعية هى الاله الجديد ، وسماه كونت « الكائن الأسمى » أو « الكينونة الأسمى » التى لم تك على الاطلاق مماثلة للكينونة اللامفهومة للمسيحية أو للطبيعة المؤلهة التى لا يسمح وجودها بأى برهان أو حتى بالمقارنة بأى شىء حقيقى • ولم تكن « الكينونة الأسمى » شيئاً فوق الطبيعة أو شيئاً مطلقاً • فطبيعتها نسبية ، وبهذه الصفة فانها قابلة للنمو والسمو • ومع هذا يعتمد نموها على أفعال البشر التى حلت فيها المشاعر الاجتماعية محل عشق النفس ، ومن هنا فان كنيسة كونت ، التى لم ينضم اليها أحد ستنبتكر أعيادا للقديسين لتكريم أناس كالفنانين والحكام والعلماء وما أشبه ، من أولئك الذين كرسوا حياتهم طوال التاريخ ليس للعبادة فقط ، وانما لكى يندمجوا فى هذه الكينونة الهائلة ، يعنى الانسانية فى أفضل أحوالها البعيدة عن الأنانية ، وبذلك تتحقق السعادة ، ويتحقق التقدم على الأرض (٢٤) •

وانتهى شباب الهيجيليين الى نتائج مماثلة ، وانما باتباع طريق مختلف • وعلى الرغم من أن هيجل نفسه لم يشارك فى صنع دين للانسانية ، الا أنه وضع أسسه • فلقد سعى مثل الرومانتيكيين للتغلب على الثنائية ، ومن ثم فانه قد أخضع الله لتيار الزمان ، وبذلك خلط العقل الالهى بالعقل الانسانى ، فالله بعد أن جرده هيجل من شخصيته كمطلق أو روح كامنة ، فانه ارتقى أو أصبح على وعى بذاته أو بالحقيقة فى جملتها • ويتحقق ذلك خطوة خطوة فى التاريخ واعتمادا على الفكر الانسانى • واعتقد هيجل أن التأليهية التقليدية قد نمت كاستجابة لتجريد الانسان وحياته الاجتماعية من قيمتها فى العالم القديم • وبعد أن يأس الانسان من حالته الأرضية خلق الله الترانسندتالى الساكن الذى

(٢٣) Feuerbach ماهية المسيحية Das Wesen des Christentums (١٨٤١) • الفصل الاول ، القسم الثانى ، وظهر كتاب « حياة يسوع » لأول مرة ١٨٣٥ - ١٨٣٦ •

(٢٤) Auguste Comte « نظرة عامة الى الوضعية » ترجمه الى الانجليزية J. H. Bridges لندن ١٨٨٠ ص ٢٤٥ - ٢٤٧ •

يقوم بدور الآخر ، وبينهما علاقة هي علاقة العبد بالسيد . ولكن الآن بعد أن تجاوز الانسان شقاء أحوال العالم القديم ، فقد غدا قادرا على أن يرى العالم نفسه كما هو في الحقيقة أى كوجه من وجوه المطلق ، وبذلك يمكن التغلب على التباين الحاد بين الله والانسان . والمطلق بعد تعريفه بالكل المشخص الكلي ، فانه قد احتفظ بطبيعته وهويته عبر كل التغيرات في الزمن . ولكنه أصبح لا يعي ذاته الا من خلال الوعي المتنامي للانسانية . وقرب أرنست رينان تصور هيجل عندما قال في كتاب محاورات فلسفية أن الله (المثل الأعلى) سيتحقق من خلال بحث الانسان عن المعرفة ، وسأل أحد محاوريه : انك تعتقد اذن مثل هيجل أن الله ليس كائنا في الحاضر ، ولكنه سيكون ؟ فكان الرد « ليس تماما ! المثل الأعلى موجود . انه أبدى ، ولكنه لم يتحقق بعد ماديا ، وسيتحقق يوما ما (٢٥) » .

واتخذ أتباع هيجل الخطوة التي أحجم هيجل عن اتخاذها ، فلقد حولوا الله الى انسان ، كما كان كونت يفعل في فرنسا ، وأصبح الله عند شتراوس وفويرباخ في النهاية انسانا ، بالطبع لقد سبق أن تحول الله في المسيحية الى انسان ، أو الى المسيح وحده ، ولكنه عند شباب الهيجليين قد جسد الله نفسه — كما يمكن القول — في الجنس البشري برمته . فالمسيح الحق هو الانسانية ، التي آوت الروح في نطاق نفسها ، ولكنها تموضعت وتبعثرت في آلهة الأديان المتعاقبة ، حتى في المسيحية ذاتها . وتمشيا مع ما قاله فويرباخ ، فانه حتى هيجل قد فرق بين الله والانسان : فلقد استعمل المطلق الهيجلي الفكر الانساني حتى يحصل على الوعي ، ولكن البشرية الآن ، وهي في حالة اغراب عن نفسها حتى ذلك العهد ، ترى أن الدين « الله والانسان » ليسا مختلفين . وبذلك لم تبق أى نتفة من الترانسندنتالية في علم المسيحيات .

وقال فويرباخ : « ان التقدم التاريخي للدين يتلخص فيما يلي : ان ما نظر اليه الدين الباكر كشيء موضوعي قد أصبح ينظر اليه الآن كشيء داني ، يعنى ان ما كان يتأمل ويتعبد كاله أصبح يدرك الآن كشيء انساني » (٢٦) .

وهكذا خلق شباب الهيجليين دينا انسانيا جديدا (وكثيرا ما كانوا

Dialogues et Fragments Philosophiques — Ernest Renan. (٢٥)

باريس (١٨٧١) ص ٧٨ .

(٢٦) Ludwig Feuerbach — ماهية المسيحية . ترجمه الى الانجليزية جورج

الپوت (هاربر) ١٩٥٧ ص ١٣ ،

يفضلون تسميته بالفلسفة ، وإن كان هذا ليس بصفة دائمة (مستندا على « الروح » التي وضعت الآن داخل الانسان نفسه . ويرتكز دين الانسانية - سواء كان فرنسيا أم المانيا - على الاعتقاد في عظمة الانسان ، أو على قدرة الانسان على صنع نعمته ، على أقل تقدير . والحق أن تقدير الطبيعة البشرية قد ارتفع قدره في عالم التنوير الجديد برمته ، أى الى ما هو أعلى من التنوير القديم . بطبيعة الحال - هناك اختلاف كبير حول السمات الدقيقة للعظمة ، كما ازداد التوتر حتى في نطاق مدرسة الفكر الواحدة ، بين التصورات القائمة على الكليات ، والتصورات النسبية . ومع هذا وإذا تحدثنا بوجه عام ، قلنا أن التنوير الجديد قد اتجه الى تأليه الانسان بمعنى أنه نسب اليه ، أو الى الجنس البشرى ، ان لم يكن للفرد ، الكثير من الصفات والقدرات التي كانت وقفا على الله وحده ، وأوضح فويرباخ ذلك بجلاء في فاتحة كتابه *magus opus* . اذ كان عنوان الفصل الأول من كتاب ماهية الانسان هو « الطبيعة الأساسية للانسان » . وفي هذا الفصل ، فرق فويرباخ في البداية بين الانسان والدابة . وهذه تفرقة هامة ، لأنه في وقت متأخر من القرن سيمحى هذا الفارق ، أو يصبح مغشيا . فما يفرق الانسان عن الدابة هو الوعي ، وهو ما يعنى القدرة لا على العمل تبعا للغريزة ، بل على التفكير الواعى فى الآخرين ، وفى النفس أيضا ، والتفكير فى النوع ككل ، « واتخاذ الانسان نفسه موضوعا للفكر ، لا الطبيعة المحددة أو المتناهية ، وانما الطبيعة اللامتناهية » . ومكونات هذه الطبيعة اللامتناهية هي العقل والارادة والطبيعة والمشاعر . وسمى فويرباخ هذه الطبيعة بالأقانيم الثلاثة المقدسة للانسان ، وسميت هذه المكونات أيضا بالمهايا . وقال عنها فويرباخ انها تمنح الانسان القوة ، وهكذا صادفت نرجسية منتصف القرن فى فويرباخ أبلغ معبر عنها : « الوعي هو السمة المميزة للطبيعة الكاملة . وهو موجود فى حالات الكينونة المكثفة بذاتها والمكتملة فحسب . ويشهد بهذه الحقيقة حتى غرور الانسان . اذ يعد رضاء الانسان عن نفسه نتيجة ضرورية لا اختيارية لاكتمال هذه الصورة وجمالها . فالصورة الجميلة ترضى عن نفسها ، وتشعر بابتهاج ضرورى بذاتها عندما تتأمل هذه الذات . ويتحول هذا الرضاء الى غرور عندما يستاء الانسان من صورته باعتبارها صورته الفردية ، وليس عندما يعجب بها كنموذج للجمال الانساني بوجه عام . ومن المناسب أن يعجب بها على هذا الوجه ، فهو لن يدرك أى صورة أجمل أو أجل من صورة الانسان » (٢٧) .

قبل أن نتابع الكلام عن ثالوث فويرباخ ، الذى مازال اسميا تماما ينبغي أن يلاحظ أنه افترض وجود طبيعة بشرية « أساسية » ، أى كلية ، وفعل الشيء نفسه الى حد ما كارل ماركس ، وأيضا وفوق كل هؤلاء جيريمى بنتام . وعلى الرغم من أن بنتام كتب مقالا فى الموضوع ، الا أنه لم يعر اختلاف المكان والزمان وتأثيره على الطبيعة البشرية أو التشريع أى اهتمام ، اذ عنى به عناية ضئيلة . واستنتج بنتام - على غرار التنوير القديم فى الأغلب - فلسفة سياسية كاملة - كما فعل أيضا جيمس ميل - ما اعتقد أنه قوانين كلية لا تتغير للطبيعة البشرية : « لقد وضعت الطبيعة البشر تحت سيطرة سيدين : هما الألم والمتعة . . . الخ » غير أن هذه النظرة الكلية قد بدأت تفسح بالفعل الطريق أمام انثروبولوجيا أكثر دينامية حتى فى نطاق المذهب النفى ذاته . فلقد تعلم ميل الابن - أن لم يكن ميل الأب ، من الرومانتيكية ومن كونت ، كيف يفكر تاريخيا - ومن ثم وعلى الرغم من أنه استمر يتحدث عن القوانين الكلية ، الا أنه قد ازداد تأثرا « بفكرة الطوعية غير العادية للطبيعة البشرية » (٢٨) والارتقاء المحتمل للقدرات الانسانية من أثر المكان والزمان . ويلاحظ هذا التوتر أيضا بين شباب الهيجيليين رغم « ماهويتهم » أى اتباعهم للـ *essentialism* وهى نزعة متطرفة من المثالية ، فلقد اعتقدوا يقينا فى ارتقاء الوعى الانسانى . وتماثل ماركس هو وفويرباخ وبنتام (الذى زجره فى مجالات أخرى ، ووصفه بأنه قمة التعصب) ، فسلم بوجود « طبيعة بشرية بوجه عام » أغرب عنها الانسان ، وكان ماركس تواقا للغاية للعودة اليها ، وتقترن بها « الطبيعة البشرية كما تتحور فى كل عصر تاريخى » (٢٩) ، وتمثل الاولى فى الانسانية الأساسية للانسان ، أى الانسان ككائن اجتماعى حق ، وتنوع الحالة الثانية ، بتنوع الأحوال الاجتماعية والسياسية ، التى قد تبدو فى صورة أنانية ، أو فى صورة التماس للنفع ، كما يحدث فى ظل الأنظمة الرأسمالية . واعتقد كارل ماركس بالطبع أن حركة التاريخ متجهة الى الشيوعية ، وتنبىء بنهاية الانسان الأنانى والاغراب ، واكتشاف طبيعة الانسان وماهيته استردادها .

ويظهر الشعور - وهو من ظلال الرومانتيكية (أو الحب) - وهو من الاقانيم الثلاثة لفويرباخ فى كل قائمة تتحدث عن مكونات الانسان

(٢٨) *Autobiography - J. S. Mill* الفصل الخامس *One Stage Onward*.

قال ميل انه استعار هذه العبارة من القانونى جون أوستين .

(٢٩) استعمل ماركس هذه المصطلحات فى كتاب « رأس المال » راجع كتاب

Marx's Concepts of Man - Erich Fromm (نيويورك ١٩٦١) الفصل الرابع .

الأساسية على وجه التقريب ، ففي البنتامية ، قيل ان حب الذات اللارومانتىكى هو الذى يحرك العالم ، ولكنه يعنى فى أقل تقدير نوعا من الأنانية غير المستنيرة ، لأنه اما يحقق آليا « أعظم سعادة لأكبر عدد » ، أو يستعمل بدهاء لهذه الغاية . ورغم كل هذا فان جون استيوارت ميل أيضا هو الذى دفع التركيز على الانثروبولوجيا النفعية للتحويل من الأنانية للغيرية . ولقد رق قلبه بعد أن قرأ الرومانتيكيين ، ووسع ميل من تصور سعادة الفرد فجعله يضم التعاطف مع الآخرين . وهكذا اتجه الى الاعتقاد بأن « التعاطف طبيعى » وان كان أضعف من حب الذات فى هذه المرحلة بالذات من التاريخ . وكانت الحجة التى استند اليها هى امكان استبعاد الأنانية فى رعاية المؤسسات الحديثة من البشرية بالاعتماد على التربية . وينطبق هذا الحكم حتى على « القطيع غير المهذب » ومستخدميهم . وكتب ميل : « ان التعويق ليس من المقومات الانسانية للطبيعة البشرية » (٣٠) وكان بوسع ميل أن يتعلم هذا الدرس - ولعله تعلمه من جانب - من أوجست كونت الذى كان فى هذه اللحظة بعينها يدعو الى دينه الجديد المستند الى الشعور أو الغيرية . وكلمة الغيرية من ابتكاره ويستطيع دين الانسانية أن يتغنى « بالتقدم الرائع للانسانية وانتقاله من الشهوات البهيمية الى التعاطف المجرد من الأنانية » (٣١) وحتى شباب الهيجيليين ، فرغم ارتقاء عقولهم ، وغلبة اللهجة المتغترسة على كتاباتهم ، الا أنهم تمرغوا فى حب البشرية . ووفقا لما قاله فويرباخ فان العلامة المميزة للإنسان غير المغترب هى أن يكون قادرا على حب البشرية . وهو شعور مستحيل ، من ناحية ملموسة ، مادام المرء يحب الله . وقدم موسى هس التابع الاشتراكى لفويرباخ ، الملحوظة الاخرى بأنه لكى تتحقق هذه الطبيعة الحققة للانسانية فلا بد من القضاء على النظام الرأسمالى ، الذى تمتد جذوره الى الأنانية . ومن الحق أن ماركس قد قدم برهانا ضد ماكس شترنر قال فيه ان « الذات » هى أيضا مجردة ، وانها من نتاج نمط ما من النظام الاجتماعى ، وحث ماركس - خصوصا فى المقالات الفلسفية الباكورة - على تحرير الانسان من غريته عن أقرانه ، واستعادته لماهيته الحققة ، أو لكيانه النوعى ، وانتهت الأخلاقيات التطبيقية عند ماركس الى أخلاقيات لا طبقية عمادها المشاعر .

والاقنوم الثانى من الأقانيم الثلاثة عند فويرباخ هو الارادة ، وقد

(٣٠) Autobiography - J. S. Mill الفصل السابع General View

of the Remainder of my life. يعقب ميل هنا على امكانات الاشتراكية .

(٣١) Comte نظرة عامة الى الوضعية (انظر ملحوظة ٢٤) ص ٢٥١ .

أثار كثيرا من الخلاف . وليس من العسير ادراك السبب ، والناس من أصحاب التكوين العلمى للذهن يطالبون - طبيعيا - بعلم للطبيعة البشرية . ويعنى الحصول على هذا العلم قبول الحتمية من أناس يعتقدون أيضا بقدرتهم على تسيير الأحداث . ولما كان الهيجيليون أصحاب استعداد للاعتقاد فى قدرة العقل على تحرير نفسه ، فانهم لم يشعروا بهذا التوتر شعورا حادا . وشعر آخرون به ، وبخاصة أولئك الذين انغمسوا فى معمعة العلم الوضعى مثل جون ميل ، الذى أقلقته المشكلة بغير حد . ورص ميل كل البراهين المؤيدة والمعارضة ، وانتهى فى آخر المطاف الى موقف وسط كان نموذجيا تماما . وحدثنا ميل فى البداية عن الضرورة الفلسفية التى دعا اليها أتباع أوين (صاحب اليوتوبيا) ولكنها كانت متضمنة أيضا فى سيكولوجية التداعى ، التى كان يروح تحتها وكأنها كابوس . ولقد سبق أن ركز والد ميل (جيمس) - وهو مؤلف لعدة كتب عن سيكولوجية التداعى - على سلبية الذهن ، وكان يزعم لأنه باكتشافه لقوانين هذه السيكولوجية ، قد استطاع أن يجعل العقل الانسانى منبسطا مثل الطريق من شارينج كروس الى كنيسة القديس بول (بلندن طبعا) ، وتمرد الابن ، نصير الحرية مستقبلا ، ضد هذه النزعة البيئية المتطرفة وهذه الآلية :

« لقد شعرت وكأنه قد أثبت علميا أننى عبد عاجز تبعا لما تبين أنفا ، وكان سلوكى وسلوك جميع الآخرين أحدثته فىنا فاعليات خارجة عن سيطرتنا ، واننى مسلوب تماما من قوتى » .

ولكن ميل بوصفه رسولا للعلم ، ونصيرا ، الى جانب كونت وآخرين لظهور علم اجتماعى جديد ، فانه لم يكن قادرا على المسايرة الكاملة للنظرية المضادة التى تؤمن بدور الارادة ، ومن ثم جاء بحل وسط فى « نظريته الخاصة بالظروف » . واعتقد ان الضرورة من المصطلحات المضللة ، التى يسهل الخلط بينها وبين القدرية . واذا فهمت فهما صحيحا ، فانها تعنى مجرد مذهب العلة والمعلول عند تطبيقه على الناحية العملية الانسانية . وهذا قد أدى الى تخيل وجود قدر معقول من الانتظام فى هذه الناحية العملية ، وجعل بعض التنبؤ ميسورا . ونشبت المتاعب من دلالة المصطلح على « اللاتحكمية » *irresitibleness* ، التى ما كان ميل ليقبلها أيضا . وجاء حل هذه المعضلة أقرب الى اللغز : « لقد رأيت أنه رغم ان سلوكنا خاضع فى تكوينه للظروف ، إلا أن رغباتنا قادرة على فعل الكثير لتشكيل هذه الظروف » . وبوسع ارادتنا أيضا عندما تؤثر على بعض هذه الظروف ان تعدل عاداتنا مستقبلا أو قدرتنا على

الارتغاب » (٣٢) . ويعتمد البرهان في المقال الكبير عن الحرية كلية على الافتراض السابق لهذا النوع من الاختيار الحر المؤثر في صياغة السلوك الانساني ، وعلى التأثير في الاحداث بالتبعية . فلقد تضمن السطر الشهير الذي يقارن الطبيعة البشرية « لا بآله تبني بعد الرجوع الى نموذج وانما بشجرة ، تنمو تبعا لميل القوى الداخلية التي جعلت هذه الطبيعة البشرية شيئا حيا » (٣٣) . ولقد طالب الفيكتوريون بكل من العلم والهيومانية (النزعة الانسانية) بالرغم من تعرضهم لموقف صعب يدفعهم الى الاختيار بين الحتمية أو حرية الارادة (٣٤) ، ومن المثير للاهتمام ، ان نسمع ما قاله كلود برنار عن الموضوع . فكما رأينا ، لقد وطد برنار الحتمية كأول مبدأ للعلم ، الا أنه فرق أيضا بين الحتمية والقدرية وأفسح المجال لحرية الارادة ، وكان برنار يتحدث - بطبيعة الحال - في كتابه دراسة في الطب التجريبي عن الضرورة البيولوجية ، « وليس الضرورة البيئية » ، على كل حل فانه اكتشف في الكائنات الانسانية قوة حيوية *La force Vitale* وسماها أيضا *Le pouvoir legistatif* (القدرة على وضع القانون) ، التي تعد فوق المادة . فهي قادرة على التصرف في المادة وتشكيلها (٣٥) .

ومع هذا ففيما يتعلق بالمكونات الثلاثة لفويرباخ (أو اقانيمه الثلاثة) فان التنوير الجديد قد تشابه هو والتنوير القديم في اعلاؤه من قدر العقل . اذ يمثل العقل سواء أكان استنباطيا أو استقرائيا ، أو استنباطيا عكسيا أو تاريخيا (جون ميل) نقديا أو ميتافيزيقا - الأمل الانساني الأساسي للتقدم . وحول هذه النقطة ، حدث أعظم اتفاق مستطاع . وعلى الجملة ، لقد أسقط التنوير الانسان اللاعقلاني من حسابه . فالعقل هو الراكب الراسخ لفرسي الشعور والارادة ،

(٣٢) فيما يتعلق بجميع هذه النقاط ، بما في ذلك العبارة المستشهد بها من كتاب *Autobiography* تأليف *Mill* انظر الفصل الخامس من كتاب *One Stage Onward* وكتاب *System of Logic* الكتاب السادس (الفصل الثاني) .

(٣٣) *On Liberty - J. S. Mill* الفصل الثالث *Of Individuality* (٣٤) فمثلا ، كان *Charles Bray* من *Corentry* مفكرا حرا ، ومن علماء *Phrenology* يؤمن ايمانا متطرفا بالضرورة . واختلف هو وجورج اليوت حول هذه المسألة . ومن جهة أخرى ، فان *Samuel Smiles* ينتمي الى الطرف المقابل . فلقد قال : « انها الارادة أو رسوخ الهدف ، التي تيسر للانسان فعل أي شيء ، أو الحصول على كل ما يبتغيه عقله من أمان أو انجازات » .

(٣٥) *Principe de médecine experimentale - Claude Bernard* جاءت ضمن *Positivist Thought in France during the Second Empire* (اكسفورد ١٩٥٩) ص ٨٠ .

ولقد بلغ هذا الاعتقاد فى الانسان العقلانى الأوج - ومن الغريب أن يحدث ذلك عند البنتامين • ومن الميسر حساب المقصد بحذافيره لهذه التركيبة من البنتامية والهدونية (المذهب اليونانى القديم الذى كان يعتبر المتعة غاية الحياة) عقلانيا ، اذا اعتمدنا على الحساب الأخلاقى الشهير لكل من خير الفرد أو المجتمع • ووسع كل من بنتام وجيمس ميل من قاعدة العقلانية حتى أصبحت تتسع للكثير وللقليل أيضا وتبعها لما قاله جون ميل •

« لقد اعتمد أبى اعتمادا كاملا على عقول البشر ، كلما سمح بإحداث هذا الأثر حتى شعر كأن كل شيء سيكتسب اذا تعلم السكان جميعا القراءة ، واذا سمح لكل الآراء بأن تبلغ لهم شفها وكتابة ، واذا نالوا حق التصويت ، سيكون بوسعهم اختيار المشرع ، وستصبح الإرادة التى اتخذوها ذات تأثير ، (٣٦) »

وفيما بعد ، تولدت عند جون ميل شكوك خطيرة فى عقلانية الكثرة والاعلبيات البرلمانية والرأى العام بالتبعية • ورغم هذا ، فانه لم يختلف اختلافا أساسيا هو والمقدمات المنطقية الكبرى لأبيه ، فى نهاية المطاف إلى أقل تقدير • وبعد ذكر هذا التحفظ فاننا نقول ان ميل رغم ما غرس فى شبابه من مشاعر ، فانه نزع إلى اثبات خور الحضارة الفكرية ، أو فى ميسورنا القول أنه توقف عن الاعتقاد فى قدرة العقل على النهوض بالافراد والمجتمعات • وعلى ضوء هذا الايمان ، الذى عرضه أيضا - وان على وجوه مختلفة - الوضعيون - والهيغيليون ، فلا عجب اذا استطاع مؤرخ مثل ليلى W.E. Lecky ان يؤلف كتابا يمجّد الروح العقلانية فى أوروبا The Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe فالعقل قادر على اكتشاف قوانين الطبيعة والمجتمع حتى - وكما أصر ميل - اذا لم تزد بعضها عن مجرد قوانين تجريبية « وفى وسع العقل أيضا أن يحدد الأهداف الصحيحة ويبحث الناس بالنقاش والدليل على مناقشتها » •

ومما له أهمية أن لا يجرى فى هذه الكتب أى ذكر لشيء يمكن أن يقارن بالخطيئة الأزلية • بطبيعة الحال هناك ، قدر كبير من الشر والمعاناة فى العالم ، كالفقر والمرض والظلم والاعراب • ولكن النقطة الأساسية هى عدم وجود شيء فى الطبيعة البشرية ذاتها لمنع الارتقاء ، أو للخلاص من هذه الاوصاب • ومن ثم ففى الوقت ذاته الذى كان فيه سيرن كيركجورد - وكان غريب الأطوار فى زمانه - يتوجع لحالة الانسان الغارقة على الدوام فى الخطيئة ، كان دافيد شتراوس ينسب الخطيئة إلى تناسخ

الانسان (ومن حسن الحظ أنه مؤقت) كما نسبها فويرباخ الى حب الله (١) الذى يطرح من حب الانسان لنفسه ، ونسبها ماركس الى نظام اقتصادى بال . أما ميل نفسه فنسبها الى الجهالة ، وما يترتب عليها من اختيار خاطئ . وجاء هربرت سبنسر فنسبها الى تكيف الكيان الانسانى . وهكذا . . . وعكس حتى اللاهوت المسيحى الى حد ما هذا التفاؤل كما تبين من التأثير العارم لنظريات ريتشل (٣٧) فى الجزء الأخير من القرن . ولقد رفض ألبرخت ريتشل - ومن المثير للسخرية أن يكون لوتربا يعنى بروتستانتيا - مذهب الخطيئة الأزلية ، واستعاض عنها بما سماه (مملكة الخطيئة) التى لا تتولد عند الطفل الذى يكتشف عنده حافز غير محدد نحو الخير ، ولكنها تتولد من العادات والمحاكاة والاستعمال الخاطئ لحرية الارادة - فالشر يقبل العلاج وهذه هى رسالة التنوير الجديد . وقال ميل فى كتابه Utilitarianism (١٨٦٣) « لا أحد يستحق رأيه الالتفات ، يتشكك فى أن أغلب الشرور الموجبة الكبرى فى العالم تقبل الازالة فى ذاتها ، ويمكن قهرها اذا اعتمد على العناية والجهود الانسانى » . ووصف دافيد شتراوس الجنس البشرى فى مصطلح أكثر ميتافيزيقية بأنه الصنف « الذى لا خطيئة له » وربما استمر الدنس عالقا بالفرد ، ولكنه شيئاً فشيئاً سيختفى من الجنس البشرى عندما تصبح الروح المتناهية على دراية بلا تناهيه (٣٨) .

الحرية

من ناحية ، يفسر دين الانسانية لماذا اتخذ السؤال الاجتماعى مثل هذه الصدارة فى فكر التنوير الجديد . فالمجتمع كما لاحظ ماكس شتيرنر ، بتبصر ، عبارة « عن طيف جديد وعن كائن أسمى جديد » حل محل الاطيف القديمة ، أو الآلهة التى لم يعد الناس يؤمنون بها (*) .

(٣٧) Ritschl (١٨٢٢ - ١٨٨٨) . وقد شغل على التعاقب منصب استاذ لاهوت فى يون وجوتنجن . وبالمقدور الاهتداء الى جوهر تعاليمه عن الانسان فى الجزء الثالث من كتابه : Rechtfertigung und Versoehung (١٨٧٤) .

(٣٨) Utilitarianism — J. S. Mill الفصل الثانى

حياة يسوع (١٨٣٥ - ١٨٣٦) استشهد بها Hugh Ross Mackintosh فى كتاب Types of Modern Theology لندن ١٩٣٧ ص ١١٩ .

(*) ستتكرر هذه العبارات كثيرا فى الكتاب وهى تمثل آفة العصر . وقد كان بالاستطاعة حذفها ، الا أن هذا الاجراء يسئ الى المعرفة أكثر مما ينفعها . فالمفروض أن القارئ انسان راشد يفهم كل عبارة بالرجوع الى سياقها . ولا يصدر حكما على الكتاب الا بعد أن يكمل قراءته . ولعل النشر الكامل يساعد على تعريف المشتغلين بالدعوة الدينية جميع الأفكار السالبة التى شاعت فى القرن التاسع عشر بوجه خاص ، وينتظر أن تتكرر فى جميع البلدان التى ستمر بتجربة مماثلة لتجربة الأوربيين لها فى هذه الحقبة .

• ومن بين الاخلاف الفكريين لماكس 'شتيرنر في المانيا ، قام فويرباخ مثالا بالناداة « بدين للسياسة » يتكيف وحاجات العصر الراهن • ويتضمن برنامجا للنهوض الاجتماعى • وكان هذا حقا هو الدافع الرئيسى لحركة شباب الهييجيليين • فهم لم يكتفوا بتحويل الدين الى فلسفة ، ولكنهم أرادوا وضع تفسير جديد للفلسفة ذاتها ، وكتب موسى هس معارضا هييجل فى مقاله بعنوان Philosophie der Tat (فلسفة العمل) : ليست الكينونة وانما العمل اول ما نعى به وآخر ما نعى به « لقد حان الوقت كى تصبح فلسفة الروح فلسفة للعمل الاجتماعى » (٣٩) وفى فرنسا ، وفى الوقت نفسه أعطى كونت الأسبقية فى نسقه لعلم الاجتماع وقامت بالشئ نفسه البنتامية ، التى كانت أساسا فلسفة اجتماعية ، ليست معنية على الاطلاق بالدين أو الميتافيزيقا ، ولكنها معنية بإعادة التنظيم القانونى والسياسى •

ورغم ان شتيرنر قد زل عندما استعمل كلمة اطياف ، الا أن الفكر الاجتماعى للتنوير الجديد يستحق الاشادة لمحاولته ان يتخذ طابع العلم ، وأن ينشئ «علما للاجتماع» كاملا بالفعل مدعما بالقوانين والقيم التكهنية. أما اى نوع من العلم يتعين ان يكون مثل هذا العلم فمسألة تستحق النقاش • ولقد نوقشت : هل يكون استنباطيا أم استقرايا ، وأية نظرة — ان وجدت — يتخذها حيال التاريخ ؟ والعلم البنتامى استنباطى يستنتج على غرار اقليدس فى علم الهندسة مبادئ للتشريع من القوانين الكلية المفترضة للطبيعة البشرية • وتمخض ذلك عن ظهور نظرية للمجتمع ساكنة حتى وان كانت تبغى الاصلاح • فهدفها هو تمكين المشرعين من « صياغة قوانين لبلد أو آخر » وشعر جون ميل بالاحباط من هذه النظرة • وجمع المنطق الذى وضعه فى كتابه عن المنطق وتوسع فيه فبين روحى المنطق والتاريخ • فأولا — وكما رأينا — لقد اعتقد ميل ان السيكلولوجية البنتامية مفرطة فى البساطة • ولقد فرق أيضا بين القوانين التجريبية والقوانين « العلية » الحقة • فلما كانت المسائل الانسانية جمة التعقيد لذا تعد التعميمات التقريبية وحدها ممكنة ، فى حالة الظواهر الاجتماعية •

ولكن الأهم هو أن جون استيوارت ميل قد تعلم ، لا سيما من كونت ومن كولريدج أيضا ، والمؤرخ الفرنسى ميشليه ، كيف يفكر تاريخيا ،

(٣٩) From Hegel to Marx : Sydney Hook نيويورك ١٩٣٦

تذكرنا كلمات هس بالقول المشهور لماركس : « الفلاسفة قد فسروا العالم • أما القضية الحقيقية فهى كيف يغيرون العالم »

وَتُضْمَنُ عِلْمُ الْجَمَاعَةِ عِنْدَ كَوْنِ قَانُونٍ دِينَامِيٍّ وَكَذَلِكَ قَانُونًا .
 آخِرُ سِتَاتِيكِيَّا - وَهُوَ مَا يَعْنِي عَلَى حَدِّ قَوْلِ مِيل « مَوْضُوعًا تَقْبَلُ
 خَصَائِصَهُ التَّغْيِيرُ » وَبَايْنَ مِيلُ عِلْمُ الْمَجْتَمَعِ وَالتَّكْرَارِيَّةُ فِي النِّظَامِ الشَّمْسِيِّ
 الَّتِي يَلَاظُ فِيهَا التَّكْرَارُ الدَّائِمُ لِنَفْسِ الْمَجْمُوعَةِ فِي نِظَامٍ لَا يَتَغَيَّرُ « وَعِلْمُ
 الْمَجْتَمَعِ أَقْرَبُ إِلَى مَبْدَأِ الْحَرَكَةِ فِي الْمِيكَانِيكَا أَوْ لِلْحَيَاةِ فِي عِلْمِ الْبَيُولُوجِيَا .
 فَلَيْسَتْ خَصَائِصُ الْأَفْرَادِ وَحْدَهَا تَتَغَيَّرُ . وَلَكِنْ خَصَائِصُ الْإِغْلَبِيَّةِ
 لَيْسَتْ مَتَمَاثِلَةً فِي مُخْتَلَفِ الْعُصُورِ » (٤٠) وَعَلَى الْجُمْلَةِ لَقَدْ اتَّضَحَ أَنَّ الْإِتِّجَاهَ
 يَرْمِي إِلَى الْإِهْتِدَاءِ إِلَى نَظَرَةِ إِلَى الْمَجْتَمَعِ أَكْثَرَ تَارِيخِيَّةً وَتَمَثِيلًا لِلارْتِقَاءِ . وَلَعَلَّ
 هَذَا يَصِحُّ بِوَجْهِ خَاصٍّ عَنِ أَلْمَانِيَا ، بِلَدِ التَّارِيخِيَّةِ ، وَالْمَدْرَسَةِ التَّارِيخِيَّةِ
 فِي الْقَانُونِ . فَمَثَلًا كَانَ بِ- مَارْكْسُ مِنَ الْمُغْرَمِينَ بِالْمَنْهَجِ التَّارِيخِيِّ ، وَوَضَعَ
 فِكْرَهُ بِالْغَةِ التَّعْقِيدِ عَنِ النَّمُوِّ الْجَمَاعِيِّ .

وَلَرَبَّمَا اعْتَقَدَ أَنَّ الْمُضْمُونَ الْفِكْرِيَّ لِلْفِكْرِ الْجَمَاعِيِّ قَدْ بَدَأَ بِمَشْكَالَةٍ
 إِعَادَةِ الْبِنَاءِ . وَكَانَ هَذَا عَلَى أَقَلِّ تَقْدِيرٍ هُوَ مَا تَصَوَّرَهُ عِدَدٌ لَا بِأَسْرَ بِهِ
 مِنَ الْمَعَاصِرِينَ لِفَتْرَةٍ مَا بَعْدَ ١٨١٥ . فَعَلَى أَيِّ أَسَاسٍ يُعَادُ بِنَاءُ الْمَجْتَمَعِ :
 الْحَقُوقُ الطَّبِيعِيَّةُ أَمْ النِّفْعِيَّةُ أَمْ التَّارِيخُ أَمْ نَظَرِيَّةُ الْعَمَلِ فِي الْمِلْكِيَّةِ . وَزَادَتْ
 أَهْمِيَّةُ هَذِهِ الْفِكْرَةِ الْآخِرَةِ ، بَعْدَ أَنْ تَضَاعَفَتِ النِّظَرِيَّاتُ الْإِسْتِرَاقِيَّةُ
 وَهَكَذَا ؟ وَسَوْأَلٌ آخَرٌ هُوَ مَا هِيَ أَنْوَاعُ الْحُرِّيَّةِ الَّتِي تَبَاحُ أَوْ يُقَدَّرُهَا ؟
 وَمَا هُوَ الْأَكْثَرُ حَقِيقَةً : الْفَرْدُ أَمْ الْكَنِيسَةُ أَمْ الدَّوْلَةُ أَمْ الْأُمَّةُ أَمْ الْإِنْسَانِيَّةُ .
 وَلَا يَسْتَبْعِدُ حَتَّى أَنْ تَكُونَ طَبَقَةٌ جَمَاعِيَّةٌ بِالذَّاتِ ؟

وَأَزْدَهَرَتِ الْفَرْدِيَّةُ بِصِفَةِ رَئِيسِيَّةٍ بَيْنَ الْإِنْجِلِيزِ الْبِرَالِيِّينَ ، وَإِنْ لَمْ
 يَقْتَصِرْ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ . وَجَاءَتْ أَشَدَّ بَيَانَاتِهَا تَطَرُّفًا مِنْ جَمَاعَةِ الشَّبَابِ الْهِيْجِيلِيِّ
 وَيَعِدُ كِتَابُ Ein Einzige und sein Eignthun (١٨٤٥) وَهُوَ لِمَاكْسِ
 شْتِيرْنِرْ ، وَهُوَ مِنْ كَلَّاسِيكِيَّاتِ الْفَوْضُوِيَّةِ الْمُتَمَامِ الْنَهَائِيِّ الْمَحْتَوْمِ لَجِيلٍ مِنَ
 الْفِكْرِ الْمَتَّجِهَةِ لِتَحْطِيمِ الْأَوْثَانِ . وَنَادَى شْتِيرْنِرْ بِعِبَادَةِ الذَّاتِ بَعْدَ أَنْ اسْتَبْعَدَ
 كَسْبَرْدَاتِ كُلِّ الْمَثَلِ الْعَلِيِّ كَهَيُومَانِيَّةٍ فَوِيرْبَاخَ ، وَالْمُطْلَقِ عِنْدَ هِيْجِلْ .
 فَيَتَعَيَّنُ عَلَى الْإِنْسَانِ أَنْ يَكْفَ عَنْ إِغْرَابِ نَفْسِهِ ، وَإِنْ يَحْدُدُ مَوْقِفَهُ تَبَعِيًّا
 لِلْحَقِيقَةِ الْوَحِيدَةِ ، أَيْ ذَاتِهِ الْفَذَمِ Die Einzige . وَبِذَلِكَ يَشْعُرُ بِأَنَّهُ قَدْ
 تَحَرَّرَ مِنْ كُلِّ سُلْطَانٍ بِمَا فِي ذَلِكَ الْمَجْتَمَعِ . وَلَمْ يَذْهَبْ جُونُ مِيلُ الْإِكْثَرُ
 تَمَثِيلًا لِلْعَصْرِ الْبُورْجُوازِيِّ بَعِيدًا كَهَذَا . وَمَعَ هَذَا فَانْهَ لَمْ يَسْتَسْلِمْ لِأَحَدٍ

عندما دافع عن الحرية الفردية . ولقد شب ميل في جو من الروح الفردية التي تشبه الأفراد بالذرات . وتمشيا مع ما قاله بنتام الذي أراد اخلاء الميدان من كل العوائق لكي يفسح الطريق أمام انجلترا الصناعية التقدمية فان الفرد وحده هو الحقيقة ، أما الدولة « فكيان خرافي » فما هي اذن مصلحة المجتمع؟ « انها حصيلة مصالح الأعضاء المتعديدين الذين يتألف منهم المجتمع » ومن الحق ان بنتام قد ترك مجالا للرافضين عن طريق التشريع حتى يحصل على « هوية مصطنعة » للمصالح الفردية في المجتمع . ومع هذا وكما اشار هالي في ، فان هذا الجانب من البنتامية قد تعرض للنسخ نوعا في « فلسفة مانشستر المسيطرة » التي استعادت كاملة الهوية الطبيعية لادم سميث وبالتبعية مبدأ Laissez-faire (٤١) وبدأت هذه الحالة لماثيو ارنولد فيما بعد اشبه بالفوضى « كما انها اقلقنا جون ميل الذي أحس بالحاجة أكثر من بنتام الى تنقيح هذا الاصطناع » ومظالم المجتمع الصناعي ، لو دعت الضرورة . ومع هذا فان ميل لم يتدخل عن الفردية ، وعلى العكس فقد تشدد في دفاعه عنها وتناسبت قوة الدفاع مع ما جال في خاطره من شكوك جاءت عن ديموقراطية المساواة . اذ بدت له مهددة بطغيان جديد أسوأ « بالقوة » لأنها تهدد بفرض أصفاد الاطراد أو التوحيد المادي للبشرية الأشد وطأة من أنظمة الطغيان القديمة . وألف ميل On Liberty (١٨٥٩) - وهو في هذه الحالة الذهنية - لكي يعيد سيادة الفرد : « اذ يعتمد كل تقدم في المجتمع على التقدم نحو الحقيقة ، وتطبيقها ، لأن الحقائق الجديدة من اكتشاف الأفراد ، ومن ثم فعلى المجتمع ان لا يكتفى بالسماح للطبيعة البشرية « بان تتوسع في اتجاهات متصارعة لا حصر لها » انما عليه أن يشجع ذلك ، لأن أى محاولة لكبح جماح هذا النمو الحر يقوم بها الرأي العام ، أو غير ذلك تعد محض هوس . هكذا قال ميل في برهانه ، ودافع عن الفردية طبقا لمبادئ المذهب النفى أكثر من استناده الى فكرة الحق الطبيعي ، ورأى ان الحرية أو بمعنى أصح حرية الفرد تعود بنفع اجتماعي اكبر من كل من العدالة والمساواة .

واحال ماثيو ارنولد ناقد المذهب الفردي الانجليزى في كتابه Culture and Anarchy قراءه الى الفكرة المألوفة للغاية في القارة الأوروبية وفي العصر القديم عن الدولة . والحق ان هذه الفكرة أى فكرة الكل

(٤١) The Growth of Philosophic Radicalism - Ellie Halévy.
بوسطن ١٩٦٠ - ص ٥١٤ ، اقتبس هذه العبارة ، وهي لبنتام من An Introduction to
the Principles of Morals and Legislation (١٧٨٠) .

الجماعى ، الاعظم من مجموع مكوناته الفردية كانت أقوى فى القارة الأوروبية منها فى انجلترا ، ومثلت هذه المسألة صميم الخلاف بين ميل وكونت . ولا يرجع ذلك الى ان ميل لم يع « وجود أى صالح أكبر من صالح الأفراد » وهذا ما قاله ارنولد أيضا ، ولكنه اعتقد ان كونت الذى كان ميل معجبا به كثيرا فى مجالات أخرى ، يهدد باقامة نظام استبدادى روحى وزمنى ، مماثل للنظام الذى أقامه اجناتىوس لويولا . وأيا كان ذلك . فلقد سمحت « سياسة كونت الموجبة » للفرد بحرية صغيرة ثمينة . وسعى كونت لخوفه من الثورة ، وتشبها بما حدث فى القرون الوسطى الى اقامة سلطة مزدوجة بأن يحل العلماء محل القسس ويحل أهل الصناعة والبنوك محل الملوك ، ولا ينبغى أن يحدث خلاف حول « القوانين » العلمية وطريقة توجيهها . فلقد أكد حتى الليبراليون الفرنسيون والجمهوريون الفرنسيون دور السلطة أكثر من اقرانهم الانجليز . اذ وضع الفيلسوف جول سيمون - رغم أنه لم يجند قيام الحكومات التسلطية - السلطة فى مقام الحرية ، وكتب يقول « ان نظرية الحرية هى نصف علم الاجتماع » فحسب . ويصح وصف كتابه عن الجماعات Association بأنه المكمل والمصحح الضرورى لكتابه عن الحرية (٤٢) . والف سيمون نفسه كتابا بنفس الاسم La liberté ظهر فى السنة نفسها التى ظهر فيها كتاب ميل ، ويمكن مقارنة الكتابين ، وانحاز كثيرون من الفرنسيين أيضا الى جانب الدولة ضد الكنيسة ، وحاولوا وضع صيغة للمجتمع العلمانى La société Laïque ورغم أن المجتمع العلمانى قد وضع نظاما صارما لتنفيذ السيطرة الكنائسية على التعليم ، الا أنه لم يكن - بالضرورة - مجتمعا تسلطيا . اذ استطاع تصوره كنظام جمهورى أو ديمقراطى . ولقد جنح فى الممارسة العملية الى تعزيز سيطرة الدولة .

على أنه قد حدث فى المانيا ازدهار لفكرة الدولة فى أنقى مظاهرها . واذا توخينا الدقة ، قلنا أن الفكرة الألمانية مستمدة من تربة مثالية ورومانتيكية ، لا تنتمى الى فكر التنوير الجديد . ومع هذا فينبغى أن

(٤٢) La liberté - Jules Simon. باريس ١٨٥٦ . الجزء الأول - تمهيد

لقد حاول سيمون مثل استاذة الفيلسوف التليفى الكبير فيكتور كوزان اتخاذ موقف وسط بين الفلسفة والدين ، وبين الثقافات والحرية . ولما كان مؤمنا بالنظام الجمهورى ، لذا عارض الامبراطورية الثانية معارضة شديدة ، ويعب رجل الدولة والمؤرخ فرانسوا جيزو Guizot مثالا آخرًا لليبرالى الفرنسى ، الذى يناصر حقوق الأفراد ، ويعمل فى الوقت نفسه على احداث توازن معها بالتمسك « بالمقل العام » .

ننوه هنا بعض الشيء بهذه الفكرة ، وعلى الأخص لما لها من أهمية لأوربا في جملتها مستقبلا . وعلينا أن نخص ليوبولد فون رانكه بشيء من الانتباه في هذا المقام . فعلى الرغم من أن هذا الجانب من فكر رانكه قد تعرض للتحريف إلا أنه مرتبط ببعض الوشائج بالتنوير الجديد ، لقيامه بالبحث عن علم للتاريخ ، ولتفضيله النظرة التاريخية كمدخل لمعرفة الحقيقة ، بالمقارنة بالنظرة الفلسفية ، ولولعه بالمشخص (وابتعاده عن التجريد) فعند رانكه مثلا « لا تعد الدولة حقيقة إلا إذا اتسم وجودها بالتشخيص أى بالطابع الفردى والتاريخى » . ومع هذا فقد كانت لديه ميثافيزيقا سياسية ، وكما قال رانكه فى محاوراته عن السياسة التى كتبها ١٨٣٦ لمجلة Historisch-politische Zeitschrift : الدولة « قوة روحية » وهى بمعنى ما تسبق الفرد ، وتستوعبه . ولها غاية اخلاقية وحضارية . وبدلا من - التراكمت العابرة التى تخلقها التعاقدات - ، فقد أدرك رانكه عوضا عن ذلك دور الدولة « كجواهر روحية ومخلوقات أصيلة للعقل الانسانى . وربما أمكننى القول بأنها أفكار الله » (٤٣) .

ولن استطاع فهم فكرة رانكه عن الدولة فهما صحيحا بغير إشارة لفكرة الأمة الكامنة وراءها . فبوصفه مؤمنا بالفكرة القومية ، فإن رانكه قد أصبح أكثر تمثيلا للفكر الأوروبى الاجتماعى العام . ولقد آمن بالفكرة القومية كل من جون ميل وبنتمام رغم كل إيمانه بالعالمية ، وإن كان هذا بعد الجمع بينها - بطبيعة الحال - وبين المؤسسات الليبرالية . واعتقد ميل أنه بوجه عام من الضروري « أن تتطابق حدود الحكومات بطريقة رئيسية هى وحدود القوميات » (٤٤) . وكانت هذه بالضبط نفس فكرة جوزيبى ماتزينى : وعلى الرغم من أن - الليبرالى ماتزينى قد دافع فى شبابه عن الفرد - من ناحية - وأفسح من ناحية أخرى المجال للانسانية ، إلا أنه رأى القومية أعظم فكرة تجمع البشر ، أو تمثل تجمعات البشرية . ولقد استعار ماتزينى مصطلح التجمع association من سان سيمون : « إن بلدك هى رمز للرسالة التى كلفك الله للقيام بها فى سبيل الانسانية » . وثمة ظلال من هرردر عند ماتزينى ، الذى وسع من مفهوم ما كان مجرد فكرة حضارية عند هرردر « حتى أصبحت تضم ، فى معناها

(٤٣) Politisches Gespraech - Leopold von Ranke الترجمة الانجليزية عنوانها

A Dialogue on Politics جاءت ضمن كتاب بعنوان Leopold Ranke تأليف

Theodore H. von Laue برنستون .

(٤٤) Representative Government - J. S. Mill الفصل السادس عشر

of Nationality

حقوق الأمم أو الشعوب لتقرير مصائرهما ، باستثناء أن ماتزينى قد أدان الاتجساف ، وأيد مؤتمر فيينا . وثمة آثار من النزعة الانسانية لهردر Humanitae فى فكر رانكه أيضا . ولكن فى أغلب الأحيان قد ابتعد رانكه عن هردر ، واتخذ موقفا فى منتصف الطريق بين الأمة بمعناها الحضارى والأمة بمعناها السياسى . حقا ان رانكه لم ير وجود هوية بين الأمة والسولة ، الا أنه قد اقترب من ذلك . فالأمة الحضارية تجيء أولا فى الزمان ، وهى نتاج قوى خفية ، أو روحية ، وليست من نتاج تخطيط واع ، والآن فى المرحلة الراهنة من التاريخ ، فانها قد اتخذت شكلا سياسيا ، وان كان هذا لم يعن عند رانكه توحيد ألمانيا . ولما كان رانكه بوصفه مؤرخا على دراية حقيقية بالنواحي المتميزة فى المواقف التاريخية ، لذا قنع بترك الفكرة القومية تعبر عن نفسها سياسيا فى الدول الجرمانية القائمة . ورانكه مثل لاوروبى منتصف القرن ، الذى توقف الى حد كبير عن الاعتقاد فى وجود قانون عام للسياسة ، والذى اكده عوضا عن ذلك تفرد « القوى العظمى » واختلاف كل منها عن الاخرى . ولقد ادرك رانكه مثلا الاختلاف بين الحضارة الألمانية وحاجة الالمان لاستبعاد الافكار الفرنسية حتى يحققون مصيرهم . فضلا عن ذلك ، فليست القومية بالشىء الذى يطرح جانبا ، وفقا لمشيئتنا . وقال رانكه مرة أخرى فى المحاوره :

« ان ألمانيا حية فى قلوبنا . ونحن نمثلها شئنا أم لم نشأ ، فى كل بلد نذهب اليه ، وفى كل مناخ ، فجدورنا ممتدة فى أعماقها من البداية . وليس فى مقدورنا ان نتحرر منها . وهذا الشىء الخفى الذى يسكن فى الادنى وفى الأعظم ايضا وهذا الجو الروحى الذى نستنشقه له الاولوية على كل دستور » (٤٥) .

ان هذا النوع من الشعور القومى ، الذى كان قويا بالفعل فى العالم الرومانتيكى ، سرعان ما أصبح الفكرة الاجتماعية الاولى فى أوروبا ، عند الليبراليين والمحافظين على حد سواء . وكما قال احد الفرنسيين الذين كتبوا الى مجلة Revue de Deux Mondes (١٨٦٨) : لقد الهبت فكرة القومية وجدان معاصريه ، مثلما فعلت المعتقدات الدينية فى القرن السادس عشر « وتماثل الفكرتان فى تغييرهما لوجه الأرض » (٤٦) .

(٤٥) L. von Ranke نفس المصدر (ص ١٦٥ - ١٦٦) .

(٤٦) Emile de Laveleye استشهد به George Weill فى كتاب

L'Europe du xix siècle et l'idée de nationalite (١٩٣٨)

وبالمقارنة لم تكن فكرة « الطبقة الاجتماعية » كمبدأ منظم متماثلة في قوة أثرها ، وإن كانت هذه الفكرة هي الأخرى قد بدأت تنمو . فأولا - لم تكن الاشتراكية ذاتها قد وطدت أقدامها على خير وجه كحركة في أي بلد أوروبي في منتصف القرن . وثانيا لم يكن الفكر الاشتراكي ذاته قد تركز على الجملة على فكرة الطبقة أو الصراع بين الطبقات . وبطبيعة الحال - كان هناك نقد صارم للنظام الرأسمالي ، والفردية البورجوازية ، وتصور البورجوازيين للملكية . وبعد أن افترضت الاشتراكية الطبيعة الاجتماعية للإنسان ، فإنها نادت بثورة ثانية أعظم من الثورة الأولى ، تستطيع أن تحول الملكية إلى ملكية جماعية ، ومتساوية ، على نحو أو آخر ، وبذلك تتوطد العدالة الاجتماعية ، وليس مجرد العدالة السياسية . وعلى حد قول برودون (الذي كان فوضويا بالفعل أكثر منه اشتراكيا) : الملكية الفردية والخصوصية شيء واحد . وقال برودون مستعملا صورة « منقحة » لنظرية العمل والقيمة القديمة بوجوب إعادة الأرض إلى المجتمع ، لأنها لم تنتج من العمل . وفي الصناعة الحديثة - من جهة أخرى - رأى برودون أن كل شيء ينتج من عمل الجميع ، ومن ثم فإن الصناعة أيضا تنتمي إلى جميع الأعمال . على أن برودون كان معتدلا في الناحية العملية . إذ كان يأمل في حدوث تعاون بين رأس المال والعمال يتحقق في النظام الجديد . ولقد استمر الاعتقاد على نطاق واسع في تلك الأيام ، حتى بين الاشتراكيين ، بأن الجماعات الاجتماعية قادرة على التعاون سوية ضد العدو المشترك ، وهو في هذه الحالة النظام « الاقطاعي » ، وإن تحققوا غايات مشتركة . وظهر الاشتراكيون أيضا تفاؤلا في نظرتهم للطبيعة البشرية . إذ كانوا مازالوا خاضعين نوعا لسحر « فلسفة » القرن الثامن عشر ، التي أكدت دور الاقناع والاختيار ، ولعلها لم تدرك إدراكا كافيا الاحتياجات الحقة للعامل الصناعي الحديث . ولقد تحدث موسى هس - على سبيل المثال - عن الاشتراكي الحق « فقال إن الاخلاق اللابطبيقية لها قيم تعبر عن الاحتياجات الخاصة ليس بطبقة واحدة . وإنما عن احتياجات المجتمع برمته » . وتشابه هس هو وبعض الهيجليين الراديكاليين الآخرين لأنه وضع الإنسان في الصدارة . وعندما فعل ذلك اعتقد أنه قادر على مواجهة الانانية الكامنة في النظام الرأسمالي . ولعل هذا الاعتدال يفسر - من جانب - لماذا اتجه ميل إلى النظر إلى الاشتراكية على أنها شيء حميد . فإذا أمكن تحقيقها تدريجيا ، على نحو يتناسب مع تحسن الطبيعة البشرية وإذا لم تتسبب في سحق الفردية ، فإنه ينسوى أن يناصرها في المستقبل البعيد .

وكان فكر ماركس هو الاستثناء الكبير لهذه التعميمات . فهو يعكس

الاتجاه النضالي في الحركة الراديكالية ايان أربعينات القرن التاسع عشر . فرغم الافصاحات المثالية الباكورة التي جاءت على لسان ماركس الا انه ردد نغمة اثر واقعية عندما تحدث عن الطبيعة البشرية . فليست البورجوازية مهينة (بالقوة) لحب الانسانية . ومن السذاجة الظن بإمكان اقناعها باستفراغ فائض رأس المال . ومن ثم فليس امام البروليتاريا بديل آخر لتنظيم نفسها كطبقة ثائرة على الطبقة الحاكمة حتى تهتدى الى غاياتها العادلة ، واستعمال العنف اذا لزم الامر . ورأى ماركس « الطبقة » بمعناها الحرفي متغلغلة في كل موضع تقريبا ، أي في مقاعد السلطة السياسية ودوائر العمال وفي التاريخ عن بكرة ابيه . وليست الدولة - فوق الطبقة - كما يبدو ان البعض يتوهم . فالدولة في الحق اداة لحكم الطبقة ، وتمثل الصالح الطبقي ، وكما بين برودون : فان العمل هو الجهد التعاوني للطبقة أكثر من عمل افراد منفردين . وكشف التاريخ على أفضل وجه عما حدث من صراع طبقي للسيطرة على الأرض . والرسالة التاريخية للبروليتاريا هي النصر . وشعر ماركس ان رسالته الشخصية تدعوه الى الاشادة بهذه الطبقة ، مثلما أشاد رانكه بالأمة ، وأشاد ميل بالفرد . ومن بين هذه الدعوات الثلاث ، احتلت الصدارة في التنوير الجديد الدعوتان الثانية والثالثة (دعوتا رانكه وميل) وبوجه خاص دعوة ميل .

الجنة على الأرض

نظرات التاريخ مضمرة فيما قيل بالفعل عن « العلومية » وطبيعة الانسان والمجتمع . وفيما يتعلق بمسألة التاريخ بخاصة ، كان هنالك نفس الاتجاه للبحث عن القوانين ، ونفس التوتر بين الحتمية والحرية ، والتساؤل العام نفسه . وهناك قليل من النقاط الاضافية التي تستحق الذكر .

أولها - التمرکز حول العنصر والعرق والجنس ethnocentrism
اذ كان - التنوير الجديد أكثر من التنوير القديم تمركزا حول أوروبا .
وانعكس بقصد في الافتراضات العامة عن تفوق الحضارة الغربية . أو الأوروبية على باقي العالم . ومن الحق أنه قد استمر ظهور بعض التواريخ العالمية . ومع هذا فان ما عناه بوجه عام رانكه - على سبيل المثال - بالتاريخ العالمي كان تاريخ القوى الأوروبية العظمى Die Grossen Macchte وعلاقة كل قوى بالقوى الاخرى أو كيف استطاعت الدول العظمى بعد ان نهضت بشخصيتها الفريدة أن تضيف الشخص على القوى المتنافيضية .

وكان توماس هنرى باكل يتطلع بالمثل لكتابة تاريخ عالمي ، ولكنه اقتصر على كتابة تاريخ الحضارة في إنجلترا ١٨٥٦ ، وعلى تعقيبات عامة على بعض البلدان الغربية الأخرى . فضلا عن ذلك ، فلقد قارن حضارتى آسيا وإفريقيا بحضارة أوروبا مقارنة مجحفة . فقد رأى فى الحضارة الأوروبية وحدها قدرة العقل الانساني على تعلم كيف ينتصر على الطبيعة ، وان يسير قدما ، وكانت هذه المقارنة العدوانية امرا شائعا . وعلى حد قول سير هنرى مين ، كانت هناك مجتمعات استنائية (ساكنة) وأخرى تقدمية . وتوقفت حضارات النوع الاول منذ مرحلة باكرة ، بما فى ذلك الصين والهند . ووصفت حضارة الهند بأنها « الاستثناء » الذى تكثف عادة فى حضارة أوروبا . وكتب مين (١٨٦١) ، فى وقت باكر فى كتاب :
The Ancient Law

« ان ما يعنينا فقط هو المجتمعات التقدمية ، ولا شيء أكثر لفتنا للنظر من قلتها . وعلى الرغم من الشواهد الهائلة ، فمن الصعب لاي مواطن فى أوروبا الغربية أن يقنع نفسه اقناعا تاما بحقيقة ان الحضارة المحيطة به هى الاستثناء فى تاريخ العالم . . . ولا خلاف أن القسم الكبير من البشرية لم يظهر على الاطلاق أية علامة تدل على الرغبة فى النهوض بالمؤسسات الحضارية منذ اللحظة الأولى التى تعرفوا فيها على هذه المؤسسات كاملة فى صورة خارجية بعد تجسمها فى آثار دائمة الى حد ما . وباستثناء قسم صغير من العالم ، ليس هناك دلائل على حدوث ارتقاء تدريجى بنظام القضاء . فلقد ظهرت هناك حضارة مادية ، ولكن بدلا من أن تساعد الحضارة على نشر القانون ، فان القانون قد حد من انتشار الحضارة » (٤٧) .

ان كل المؤرخين الذين سبقت الاشارة اليهم ، وغيرهم كثيرون ، كانوا يتطلعون الى كتابة تاريخ علمي . وهذا يعنى التطهير الكامل المطلق لكل اشباح الميتافيزيقا ، وتجاوز مجرد سرد الاحداث بالترتيب الزمنى والعمل على اكتشاف المنظمات والقوانين العامة للتاريخ . والروح المعتادة للميتافيزيقا واضحة فى كتاب - « الايديولوجية الجرمانية » ١٨٤٦ ، حيث نبذ ماركس الفلسفة الهيجيلية فى شبابها وشيخوختها على السواء باعتبارها لا تاريخية . ولعل باكل قد افصح على نحو افضل عن افتراضات

(٤٧) Ancient Law - Sir Henry Maine - الفصل الثانى - انظر ايضا كتاب 'Of the History of British India - James Mill (١٨١٧) ، الكتاب الثانى 'Hindus' وفيه تعابير مثل امهر حكومات أوروبا . « سكان آسيا الاقل تعلما وتحضرا » و « الشعوب الدارجة » . وكثير من التعابير المماثلة .

هذا النوع الجديد من التاريخ • وعلى الرغم من ان ما هو معروف عن
ياكل ذاته ليس بالكثير ، الا ان كتابه قد صادف اعجابا ملحوظا ، فلقد
تأثر به جون ميل ، بل وقراه حتى ديستوفسكى • وكما فعل كلود برنار
فى الفسيولوجيا ، وفى وقت معاصر تقريبا ، فان ياكل قد زعم وجود
« ناحية كلية » أو اطرادا يعنى حتمية فى احداث التاريخ • وتمائل ياكل
هو وبرنار ايضا عندما فرق بين الحتمية والقدرية • فليست الاحداث
التاريخية نتيجة للصدفة ، أو لتدخل ما فوق الطبيعية • ان ما يحدد
أفعال البشر هو العلل الناجمة عن علاقتها بالأرض ، والتي يعترف بها فى
حالات الكتل البشرية ، وان لم يعترف بها دائما فى حالات الفرد •
واسمى ياكل هذه الحالة بمذهب الروابط الضرورية • ولكن هذه العلل
عقلية ، كما انها فيزيائية • فاذا كان الانسان يتحول بتأثير الطبيعة
أى المناخ والغذاء والتربة والبيولوجيا : كذلك من ناحية أخرى ، فان
الطبيعة تتحول من أثر الانسان ، وبخاصة من اثر « تطوير العقل لنفسه
تبعا لما تحدثه التنظيمات من آثار عليه » • وعلى المؤرخين ان يتأكدوا
أيهما أثر فى الأفعال الانسانية أكثر : العقل أم الطبيعة ، وفى أى
اجزاء من العالم • وقدم ياكل احصائيات للقتل والانتحار والزواج وما
أشبه لكى يثبت انتظام هذه الأفعال ، ومن ثم امكان التنبؤ (٤٨) فى
التاريخ • واختلف جون ميل هو وباكل فقط لاصراره على ان القوانين
التاريخية يمكن ان تكون قوانين تجريبية وحسب • فهناك الكثير من
المتغيرات فى التاريخ • كما ان البيانات عن الاحداث غير وافية ، وبخاصة
عن المجتمعات المتقدمة ، بحيث يتعذر ظهور نوع النبؤات العلمية ، التي
اعتقد ياكل فى امكانها •

وفى الواقع ، ان القانون الواحد ، الذى اتفق المؤرخون فى منتصف
القرن على وجوده هو قانون التقدم • غير أن هذا كان من المعتقدات
الكلية للعرض على وجه التقريب • وكتب استاذ فلسفة فرنسية ١٨٥١ :
« لو كانت هناك فكرة تنتمى لعصرنا بالذات • فانها ستكون - على ما
يبدو - فكرة التقدم اذا تصورت كقانون عام للتاريخ ومستقبل
البشرية (٤٩) » • ووفقا لما قاله جون ميل فان التاريخ لا يعرض مجرد
أمثلة للتقدم ، أو تغيير تقدمى ، وانما التقدم بمعنى التغيير للأفضل •
وكان ميل بفضل كونت على فيكو ، أى « فكرة التاريخ كخط منحنى

(٤٨) History of Civilization in England - Thomas Henry Buckle.

من الفصل الاول حتى الفصل الرابع •

(٤٩) De l'idée de Progrès - A. Javary. باريس ١٨٥١ - ص ١ •

أو تقدم على هيئة مدار في وضع دائري (٥٠) ، فلم تمنح الغائية على الإطلاق الايمان بالنسبية التاريخية ، الذي انتشر في تلك الايام ، واعتقد ان التاريخ يتحرك تجاه جنة ارضية سيسعد فيها الناس - ويتحقق توافقهم ، في الجزء الغربي من العالم على أقل تقدير .

ولم يحدث اتفاق بين مختلف الافراد والجماعات ، واتخذ هذا الاختلاف احيانا مظهرا جادا ، حول طبيعة ودينامية هذا الخط المنحني ، بل وحتى حول الطريق الموصوف ، واعتقد بعض في لابدية التقدم ، واعتقد بعض آخر في احتماليته ، وركز بعض على دور العقل ، وركز آخرون على دور القوى الفيزيائية والمادية في تحقيق التقدم . وكان الهدف عند بعض هو زيادة المعرفة ، وعند آخرين كان سعادة العدد الأكبر ، والحرية الأكبر للأمة أو الفرد ، أو المساواة والاخلاقيات السامية ، أو ربما خليط من جميع هذه الغايات .

وركز الهيجيليون على توسيع الوعي . فقال رينان في قول هيجلي حسن : « ان التقدم تجاه الوعي هو اكثر قوانين العالم عمومية . اذ لم تعرف الحقب الباكورة من تاريخ الكون اي وعي . وبزغ الوعي ابان الأزمات التاريخية ، وقام العلم بمنحه القوة الدافعة . واذا كان العلم قد قضى على جنة ما فوق الطبيعة الا أنه يسر اقامة الجنة على الأرض : » عندما يشارك الجميع في النور والكمال والجمال ، والسعادة بالتبعية (٥١) ، واتجه رينان الى الاعتقاد بأن التاريخ ربما تجاوز هدفه الانساني ، وأنتج أنماطا أسمى من الانسان ذاته . وكما هو معروف ، لقد اعترض ماركس على هذا النوع من المثالية الألمانية ، كما تصور في أرض تغمرها الغيوم ، وقال أن الوعي لا يحدد الحياة ، ولكن الحياة هي التي تحدد الوعي (٥٢) ، وقصد ماركس بالحياة العلاقات العامة الاقتصادية التي يجد الناس أنفسهم فيها . فالناس يعملون وفقا لهذه العلاقات ، سواء كانوا على وعي بها أم لا ، فالعامل الحقيقي في التغيير الاجتماعي ليس الافكار ، أو العقل ، ولكنه الصراع بين الطبقات ، الذي خلقتة الانماط التجارية في الانتاج الاقتصادي والتبادل الاقتصادي . وكان ماركس على دراية فائقة بالحقائق الاقتصادية الجديدة في أوروبا ،

(٥٠) System of Logic - J. S. Mill الكتاب السادس - الفصل العاشر .

(٥١) Dialogues et Fragments Philosophiques - Ernest Renan.

ص ١٨١ - انظر أيضا مستقبل العلم .

(٥٢) Marx الايديولوجية الألمانية - وكتاب ماركس الشاب في الفلسفة

والمجتمع - (دوبرداي) ١٩٦٧ .

ومن ثم فقد هبط بفلسفة التاريخ الهيجيلية من السماء الى الأرض . ومع هذا فقد شارك الهيجيليين في اعتقادهم وجود مصير تاريخي . لأن الجدل (الديالكتيك) في التاريخ يعمل - بصلابة على تحرر الطبقات العاملة ، وتحقيق المجتمع الملائقي (٥٣) .

ونظر العقلانيون الانجليز ، رغم انهم لم يتناسوا العلل الاقتصادية . وغيرها من العلل البيئية الى العقل أو الذهن كعله اساسية تحدد التقدم . وقال ميل بعد أن تمعن في نظريات كونت وباكل : « ان التغييرات الفكرية هي أظهر عوامل فعالة في التاريخ » وقبل « قانون » كونت للمراحل الثلاثة لانه أكد أهمية الفكر في التاريخ والتقدم من التفكير اللاهوتي والميتافيزيقي الى التفكير الوضعي ، والذي جعل التقدم الاجتماعي أيضا امرا مؤكدا (٥٤) . وعلى الرغم من ان باكل قد ضمن العلل الفيزيائية أيضا ، الا أنه ركز على العقل ، الذي اذا تحرك ، فلن يوقف أى شيء تقدمه في مواجهة البيئة الفيزيائية ، والقضاء على التعتيمية . ويعنى باكل بالعقل أساسا الاستدلال العلمي الاستقرائي . وبسجرد اكتشاف الحقائق الأخلاقية أو السلوكية ، فانها لا تتغير ، أما الحقائق الفكرية ، فانها تتغير تبعا لروح الشك في العلم التي تزود بالرافعة التي تبطل العمل بالوسائل القديمة للبحث ، كما حدث في أوروبا الحديثة ، والتي أدت الى القضاء على التدهور الديني والحرب . وانتهى المؤرخ الشاب ليكي الى نتائج مماثلة تقريبا ، ولكنها أكثر حذرا بعد سنوات قليلة فقط . . . ففي كتابه History of the Rise of the Spirit of Rationalism in Europe (١٨٦٦) احتفى بانتصار العقلانية بعد ان عرفها بأنها وسيلة للفكر تتولد في المجتمع بأسره . فلقد انتصرت على التعتيمية الدينية ، وأطاحت بالسحر والسحرة ، وقضت على الاضطهاد الديني . وعندما انتهت الايمان بالمعجزات فانها يسرت ظهور العلم الحديث . وفي الوقت نفسه اسف ليكي لتدهور روح التضحية بالنفس في حضارة متزايدة النزوع الى

(٥٣) لا يبدو من الضروري الاشارة الى ان فلسفة التاريخ عند ماركس لم تكن حتمية بسيطة . ألم يقل ماركس : « ان البشر يصنعون تاريخهم » ، والم يفسح المجال لدور الشخصيات العظيمة ، بما في ذلك المفكرون مثل نيوتن ، ويعترف بدورهم في التاريخ ؟ وكانت نظرتهم تتأثر بالظروف ، خصوصا المؤثرات الاقتصادية والاجتماعية ، التي ليست من الاختيار المباشر لهذه الشخصيات ، مما عرضهم الى اتباع سلوك ومعتقدات تسير الكتل البشرية . ولقد رفض انجلز صراحة ، « النظرية الطبيعية للتاريخ » ، كما حال دون الاعتراف بقيام البشر بتغيير الطبيعة وخلق احوال مستحثة للوجود .

(٥٤) J. S. Mill — System of Logic الكتاب السادس الفصل العاشر والفصل

الحادي عشر .

المادية ، وقال انها تسببت في وصم العصر بالروح التجارية والسلوك السافل المجرد من البطولة (٥٥) . ومن بين العقلانيين ، لعل ميل قد توافرت له افضل نظرة للتقدم الفكرى . فلقد أدرك - كما أدرك ماركس - ان الناس قد وضعوا في ظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية ايضا . وان نظراتهم وأفعالهم قد تكيفت طبقا لذلك . غير أن المعلومات قد تحدث رد فعل على « العلل » ، أى أن الكائنات البشرية قادرة بدورها على « اعادة تشكيل الظروف ، وصياغتها » . وما يسر ذلك هو قدرة الانسان على التفكير والتأمل . فالعمل الفكرى ينتج معرفة جديدة تقوم بدورها بتحقيق التقدم المادى والمعنوى والاقتصادى : وكما قلنا فيما سبق : ان هذا الاعتقاد يفسر سر تشبث ميل بالحرية . اذ يعتمد تقدم الحضارة على التفكير المتحرر ، ويتبع ذلك فى نظر ميل - وغيره من الليبراليين - ان التقدم ليس حتميا ، كما هو الحال عند باكل وهربرت سبنسر (اذ كان الاثنان من الليبراليين على طريقة Laissez-faire) وعند ماركس أيضا بل وعند رانكه (٥٦) .

قال جول كاستنارى Jules Castagnary صديق كوربييه وعضو الزمرة الواقعية الجديدة فى فرنسا انه بينما مجد الفن يوما الآلهة والابطال ، فان عليه الآن ان يكرس نفسه لتأليه الانسان ، وصور الانسان على أنه قد أصبح الان كامل الوعي بذاته وقال : « الى جانب الروضة المقدسة ، التى اقصيت منها فانى سأشيد جنة جديدة . . فى مدخلها سأضع (التقدم) وسأجعله يمسك فى يده بسيف مشتعل - وسيقول للاله : « أنك لن تدخل هنا » . وهكذا بدأ الناس فى تشييد المجتمع الانسانى (٥٧) » .

كان هذا هو اتجاه الايمان الحق للتنوير الجديد ، وشارك فيه على نحو أو آخر المنتمون لكل الفئات . وفى نهاية المطاف ، فانه قد ارتكن

(٥٥) History of the Rise and Influence of the Spirit - W. E. Lecky
Of Rationalism in Europe (نيويورك ١٨٦٦) والجزء الثانى ص ٣٥٤ . كان ليكى فى السادسة والعشرين من عمره عندما ألف هذا الكتاب ، أنظر أيضا الى كتابه History of European Morale (١٨٦٩) . وفيه كشف عن احساس بالنسبية فى صورة أسمى .

(٥٦) الى جانب ميل ، فقد تشكك بعض الليبراليين الفرنسيين من أمثال ميشليه وادجار كينييه Quinet فى لاجدية التاريخ ، رغم ايمانهم بحرية الارادة .
(٥٧) Philosophie de Salon de 1857, Jules Castagnary. استشهد بها Werner Ho'mann فى كتابه The Earthly Art in the 19th Century, Paradise نيويورك ١٩٦١ ص ٤٦٣

على الايمان بالطبيعة والانسان . ولقد شارك فى هذا الايمان . بقدر ما: حتى الاقتصاديون الكلاسيكيون ، الذين يظن عادة انهم متشائمون . . . وكان كل من دافيد ريكاردو العالم وصاحب النظريات الاقتصادية وعضو البرلمان يتحدث لغتين مختلفتين : فبصفته عالما اقتصاديا ، كان لا يعتقد فى وجود توافق طبيعى فى المصالح أو فى سلطة الدولة أى أنه كان يؤمن بالانسان ، وقدرته على خلق توافق مصطنع ، ومن ثم قال بأن هناك قانونا حديديا مسلطا على رقاب العباد ، قد حكم على اغلبيتهم بالعيش فى مستوى شظف العيش . ولكن عندما كان ريكاردو يخطب فى البرلمان كعضو فى الحزب فإنه كان يتحدث بلهجة متفائلة عن هوية المصالح الفردية ، وعن توقعاته ان تغدو أسعار الحاجيات « معقولة وعادلة » اذا تحققت بعض الخطوات التشريعية ، ويقول « ان انجلترا ستصل الى قمة الرخاء والسعادة التى لا تخطر ببال الانسان (٥٨) » .

قد يدفعنا التفاؤل التاريخى الى ان نلهث . ولم يكن رانكه يخشى القوة المتزايدة للدول الأوروبية ، ولماذا يخشاها ؟ ففى مقال شهير يرجع الى ١٨٣٣ زعم وجود نظام اخلاقى فى الكون يضمن آليا التوافق بين القوى العظمى ، ويستعيد هذا التوافق اذا لزم الامر . وضمن هربرت سبنسر كتابه الأول Social Statistics فصلا عن Evanesence of Evil (محو الشر) وحاضر كونت عن الارتقاء التدريجى للطبيعة البشرية طبقا لنظريات لامارك عن الخصائص المكتسبة ، التى أعتقد أنها ستضمن ظهور دولة اكمل اجتماعيا ، واستعمل وينوود ريد Winwood Read الرحالة فى عصر الملكة فيكتوريا والمؤرخ الهاوى نفس الصيغة التى استعملها كاستانارى فى وصف مصير الانسان تاريخيا فقال :

« ستتحقق الاسطورة الجميلة وسيسحق أورموزد (اله الخير) اهريمان (اله الشر) . . . وستتحول الأرض ، التى هى الآن بمثابة مطهر الى فردوس . ولن يتحقق ذلك بفضل الصلوات والتضرعات ، وانما اعتمادا على جهود الانسان نفسه ، والمنجزات الذهنية المماثلة التى رفعته الى مكانته الراهنة . فلقد استندت على التجربة والمشاهدة هذه المخترعات والكشوف التى رفعت برعاية الله فوق كل الحيوانات وتوجته ملكا عليها وسييدا على العناصر ، ومتحكما فى البخار والكهرباء ، وعندما نتيقن بالاعتماد على العلم من الوسائل التى تتبعها الطبيعة فى افعالها سيتيسر

(٥٨) - Ricardo. عند Elie Halévy المصدر السابق (ملحوظة ٤١) ، ص ٣٤٠ - ٣٤٢ .

لنا ان نحتل مكانها ، ونقوم بهذه الافعال بانفسنا ، وعندما نفهم قوانين الطبيعة سيكون بمقدورنا التنبؤ بالمستقبل (٥٩) ، .

هذا الرأى وهو خليط من الرومانتيكية والعلمية ، يحمل ايمان التنوير الجديد بالتقدم . ومن ناحية كبرى ، فانه حل محل الايمان الدينى القديم ، وجاء كعزاء ، واستطاع الحفاظ على أبناء الغرب حتى حل بهم الضيق والقلق من أثر التاريخ والدين ، وكان هذا ما حدث فى القرن العشرين .

(٥٩) Winwood Read فى كتاب The Martyrdom of Man لندن ١٨٧٥ - ص ٥١٢ - ٥١٥ . وبالمقدور مصادفة اشارة أخرى للجنة عند شباب الهييجيليين ، فمثلا قال دافيد شتراوس : « وهكذا لم تعد هذه الأرض ... وبوسعنا ادراك خيرات الحياة السماوية هنا والآن » .

كتاب Die Christliche Glaubenslehre واستشهد بها وليم برازيل فى كتاب The Young Hegelians ييل ١٩٧٠ ص ١١٨ .

عالم التطور

كما لاحظنا من قبل ، لم يدرك جون ميل حقا أهمية تشارلز داروين على الاطلاق . وأثنى النصير الكبير للحرية على مستر داروين لأنه فتح « طريقا جديدا للبحث مبشرا وواعدا ، لن يستطاع التنبؤ بعواقبه » . ولكن وعلى غرار فرنسيس بيكون ، وما قاله عن كوبرنيك ، فلقد رفض ميل كتاب أصل الأنواع باعتباره أحد الفروض (١) الأخرى التي لم تثبت بعد . وخلال جيل من الزمان ، تحول الفرض الى عقيدة ، وأصبح مصطلحا « التطور » « والانتقاء الطبيعي » من بين المفردات المستعملة في كل بيت . فلقد وضع الحكيم المتقاعد في مدينة دارون والمدفون في وستمنستر على بعد سنتيمترات معدودة من السير ايزاك نيوتن ، (ايزاك العظيم) بكل ثقة طابعه على عصر من العصور مثلما فعل حكيم وولشورب .

ويعرض العالم الدارويني ، الذي سندخله الآن الكثير من نفس قسماات عالم ميل : « العلومية » نفسها والطبيعانية التي تعلو العصر كأنها عقد بناء ، ونفس التفاؤل بقدر ما ، والواقع أن بوسعنا أن نراه مجرد امتداد أو نصب آخر من نصب التنوير الجديد ، باستثناء شيء واحد : فكرة التطور . على أن كل الاختلاف قد ارتكن على هذه الفكرة . وكتب فيلسوف فرنسي « ان النصف الثاني من قرننا (تطوري) . اذ حل مذهب وضعي دينامي محل الوضعية الساكنة الاقدم (٢) » . ولم يكن التغير في النظرة تغيرا من حيث الكم وحسب ، ولكنه تغير في الكيف أيضا .

(١) System of Logic - J. S. Mill الكتاب الثالث (الفصل الرابع عشر) .

(٢) Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science — Alfred Fouillée Positive.

ويحتاج القول السابق الذكر الى بعض التخصيص . فيلاحظ أولا - أن نظرية داروين للتطور لم تؤثر تأثيرا متساويا على كل البلدان . وقاومتها فرنسا أكثر من إنجلترا وألمانيا . ففي فرنسا اتفق أنصار كوفير والوضعية السائدة على دفع العلماء الى التزام الحذر لفترة ما قبل اصدار الحكم على أى نوع من نظريات التطور . ولم يصدق كثيرا العلماء الميالون للتطور فكرة الانتقاء الطبيعي . ولهذه الأسباب وغيرها ، لم ينتخب داروين عضوا في أكاديمية العلوم بباريس حتى ١٨٧٨ . وحتى حين ذاك فان عدد أصوات المنتخبين كانت أقل من العدد القانوني . وذكر في تقرير الاختيار أنه انتخب فقط لأنه يعمل مراسلا لقسم علم النبات بالأكاديمية . وعلى الرغم من كل هذا ، فان التطور قد خطا خطوات سريعة للأمام بين العلماء وعلماء الانتروبولوجيا بعد ١٨٨٠ ، رغم أن الفرنسيين كانوا يفضلون تسميته بالتحولية «transformism» ، وجنحوا بدافع القومية الى ايثار لامارك على داروين . ولاحظ أحد العلماء الفرنسيين ، الذى استمر يناهض التطور ، وهو يشعر بخيبة الأمل ١٨٤٩ : ان كل الحُمَلات والنشرات تقول إن التحولية تسود حاليا « كوصية على العلم » ، وانها « تحظى بموافقة كل أولى الالباب، والعلماء الجديرين بهذا الاسم (٣) » . وينظر هذا البيان بيانات مماثلة لهكسلي في إنجلترا وأرنست هيكل في ألمانيا ، فى الوقت نفسه تقريبا .

ويلاحظ أن فكرة التطور ، سواء كانت داروينية أم غير ذلك ، لم تكن جديدة بأى حال . فاذا كان « فرض الارتقاء » ليس قديما قدم الجبال ، فانه على أقل تقدير يتمثل فى عمره هو وبوفون وهردر وشلنج وهيكل ، كما رأينا . وكتب هربرت سبنسر مقالا حوالى ١٨٥٢ فى هذا الشأن قارن فيه بين أسلوب التفكير الساكن ، وأسلوب التفكير الدينامي ، ودافع عن التطور ضد المؤمنين بأن كل نوع قد خلق منفصلا عن الأنواع الأخرى . ومن الخير أيضا أن نذكر أنفسنا أن الدراية الشخصية بالعيش فى عالم يتغير بلا توقف قد تزايدت زيادة مطردة فى القرن التاسع عشر ، ولم تكن الدراية معتمدة على نظرية التطور . وقبل داروين بسنوات ، ودون رجوع الى سبنسر ، أعرب ماتيو أرنولد عن قلقه من الزمان مثلما حدث عندما قارن على سبيل المثال فى كتابه العالم العجى Scholar Gypsy بين « العجلة المريضة » فى الحياة المدنية ، والاستقرار فى إنجلترا العتيقة .

(٣) Armand de Quatrefages استشهد به Robert E. Stebbing

فى الفصل الذى كتبه عن فرنسا فى كتاب
The Comparative Reception of Darwinism

(٣) نفس المرجع

لماذا تبلى حياة البشر الفانية ؟
لأن حياتهم تدور من تغير لتغير
ولأن تكرار الصدمات مرة تلو الأخرى
يستنفد طاقة أقوى الارواح
ويجمد طواعية القدرات .

ولكن داروين أعطى دفعة للفكرة ، حددت معالمها . فبعد ١٨٥٩ ،
الهم يقتصر الأمر على تغلغل فكرة التطور في الفكر الأوربي ، ولكنها سادته ،
وأصبح من المستحيل تناول أى سؤال من الاسئلة الدائمة بغير اشارة الى
التطور . فلقد اسقطت صورة راديكالية جديدة للطبيعة كدفقات(*) كونية ،
ولكنها بلا مخطط . وفتحت نظرية التطور جبهات جديدة في الحرب بين
العلم واللاهوت . فلقد طوقت الانسان نفسه ، الذى كان حتى ذلك العهد
معفيا الى حد كبير من الاشتراك في عملية التطور . وبذلك نبهت الى
الأصل الموضع للانسان أو أصله الحيوانى ، ووضعت معيارا واحدا
للمنظرة الدينامية الى المجتمع والحضارة ينطبق على كل الحالات . وخلقت
في نفس الوقت تحيزا مؤيدا لدور الحرب باعتبارها قانسون الحياة
الاجتماعية والعضوية معا . والى حد كبير وكنتيجة للثورة الداروينية ،
بدا كل شيء تحت الشمس (بما فى ذلك الشمس ذاتها وتبعها لنظرية
تطور الكواكب) فى تغير مستمر . وتسببت هذه الفكرة فى ظهور شعور
كبير بالضيق عند كثيرين . وهذا أمر يسهل تخيله . غير أنه فى العالم
الداروينى ، تغلب التفاؤل على التشاؤم ، لأن النظرية الداروينية قد
أكدت الدور الخلاق ، وقدرة الطبيعة فى أى مستوى على انتاج أشكال
مستحدثة وأسمى .

ولقد أوضح هذا المعنى هربرت سبنسر ، الذى قد يظن أنه فيلسوف
التطور . ففي كتاب First Principles (١٨٦٢) ، الذى قدم « فلسفته
التركيبية » الطموحة فى عشرة أجزاء ، وضع سبنسر مخططا « لكون كل
ما فيه يتحرك » وهناك قدر من التوتر فى هذا الكتاب يفوق ما ظهر فى
كتاب Social Statics ، وفيه حدد سبنسر قانون التقدم . ولقد
تأمل التناوب بين التطور والتحلل ، بل والتفكك ، الذى يحدث فى نهاية
المطاف للكون من أثر استمرار مواظبة الحركة « والقوة » ، التى لا تسمح
لأى شيء بالبقاء فى حالة استقرار بمجرد بلوغها الكمال . ومع هذا ، فقد

(*) دفقة ترجمة كلمة Process ، وبخاصة فى فلسفة وايتهد ، التى سيجيء
الكلام عنها فى الجزء التالى الذى سيصدر قريبا . ولقد ترجمت هذه الكلمة جملة مرات
على نحو غير مقبول ، فوصفت « بالعملية » ، « بالعملية الصاعدة » و « التيار » .. الخ .

تركز جهد سبنسر على التطور . اذ يعتمد جانب من الحكم بالتحلل على ما نقوم به من تأمل نظري في حالة ما ، ومن ثم فاننا نعتقد أن حكمنا بسرى أيضا « على حقبة ما تتجاوز أقصى قدر يبلغه الخيال » . وفيما يتعلق بالحاضر ، أو المستقبل. المنظور فإن « قانون التطور » في حالة صعود ويحيط بكل شيء ابتداء من النظام الشمسي حتى الانسان والمجتمعات التي بناها الانسان ، بالرغم من زعم النظرية حدوث انحلال ، وأن كل فرد مائت . وعرف سبنسر التطور بأنه حركة أو « تغير » من المتجانس الى متعدد الاجناس (فعلى سبيل المثال ، ما يحدث في الجسم الانساني من تزايد في الفروق بين المهام التكوينية ، والمهام الوظيفية) ، ومن اللا المحدد الى المحدد ، ومن اللا متماسك الى المتماسك (٤) . واستمرت فكرة التطور عند سبنسر تتبع مذاهب التقدم ، كما يبين من الأجزاء اللاحقة في المذهب عن البيولوجيا وعلم الاجتماع ، والأخلاق . وعزز داروين اعتقاد سبنسر بأن التطور في جملته بناء .

حركة الكون

وصف توماس هنري هكسلي الذي سماه داروين وكيله العام في محاضرة من أواخر محاضراته ، وأهمها ، الطبيعة بأنها كون يتألف من دفعات cosmic process . وعنى بالكون بالمعنى الدقيق للكلمة الوجود بأسره ، بما في ذلك عالم الانسان وإخلاق . ومع هذا ففي أفصاحاته الأخيرة ، كان ماعناه هكسلي في واقع الأمر هو ذلك الجزء من الطبيعة الذي لم يمسسه الانسان - وبذلك تكون كلمة « كوني » مقابلة لكلمة horticultural أي ما يضاف الى الطبيعة من كائنات حيوانية ونباتية. وتشير كلمة process (والتي ترجمناها بالدقة) بطبيعة الحال للناحية الهيرقليطية والتطورية في الطبيعة ، « وبذلك غدت أوضح خاصة للكون هي عدم ثباته . فلم يتخذ الكون مظهر الكيان الثابت بقدر اتخاذه مظهر الدفقات المتغيرة ، وفيه لا شيء يبقى على حاله باستثناء الطاقة المتدفقة والنظام العقلاني الذي يتخلله » . وتحدث هكسلي أيضا عن التنوع اللامتناهي في الطبيعة « والصراع المهلك على البقاء بين الكائنات الحية » ، والمعاناة التي لم تكن مجرد مصاحب عرضي ، ولكنها مكون أساسي لحركة الكون ودفقاته (٥) . كانت هذه النظرة من الناحية الجوهرية هي نظرة داروين للطبيعة .

(٤) انظر بوجه خاص الفصول الستة في First Principles عن قانون التطور

وتفسيره (xlii - xvi'i)

(١٨٩٣) و

Evolution and Ethics - T. H. Huxley. (٥)

Evolution and Ethics — Prologomena (١٨٩٤)

ولقد استغرق صنعها مائة عام ، فلا يخفى أنه قد تعذر ظهور هذه النظرة بغير أن تسبقها الثورة البيولوجية . ويحتمل أيضا ، وإنما بقدر أقل ، أن يكون للثورة البيولوجية التي ضمت بعض رواد مشهورين مثل بوفون ولامارك وجد داروين : ايرازموس داروين دور مماثل في التمهيد لهذه النظرة . وعلى عهد داروين ، كانت كل مكونات النظرة الجديدة ، وكلها تقريبا ، قد أصبحت جاهزة ، وتناقش في دوائر العلماء على نطاق واسع ، وإن لم يرحب بها بالضرورة حتى العلميون . ومزج داروين هذه المكونات في نسق واحد ، وزودها بأدلة مؤيدة دامغة ، ولكنه فعل ما هو أكثر ، فالظاهر أنه لم يكن قد قرأ ما فيه الكفاية من تاريخ الفكر التطوري ، ومن ثم فانه اعتمد بقدر كبير على مشاهداته ، وبخاصة تلك التي جرت في أمريكا الجنوبية ، وجزر جالاباجوس إبان رحلته في الباخرة بينجل (١٨٣١ - ١٨٣٦) ، وعاد إلى إنجلترا مقتنعا بقابلية الطبيعة للتشكل إلى ما لانهاية أو بتنوعها بغير حد . وتشابه هو ونيوتن ، لأنه خلاص إلى تفسير مستصوب لفكرته ، أو لكيف يجري التطور . وإذا لم نعتبره أول من اهتدى إلى الانتقاء الطبيعي ، فانه أول من جعله محورا لنظريته في التطور، ورآه في صورته التقدمية الآلية ، ويشترك مع التنوعات البيولوجية في الأفراد لانتاج أنواع جديدة . وليس من شك في أن داروين أما أن يكون قد أحدث هزة لمعاصريه ، أو أنه في غضون بضعة سنوات قد قلبت نظرياته النظريات الأقدم ، والنظرات المتعلقة بالطبيعة والمعتمدة على الدين .

ولم تتسبب الطبيعة عند داروين في القضاء على تلك النماذج الخاصة بالطبيعة ، التي سبقت ملاحظتها في نظرية التنوير الجديد (٦) ، ولكنها على العكس قد عززتها ، بل وربما قد تكون تبادت في هذا الشأن، وسجلت انتصارا « للطبيعانية » . وهو الاسم الذي اتجه المعاصرون إلى اختياره في وصف هذا الاتجاه ، وعرف شاهد معاصر الطبيعانية بأنها نظرة كاملة إلى العالم ، تفصل الطبيعة عن الله وتخضع الروح للمادة ، وتضع قوانين لا تتغير تشهد بذلك (٧) . ولم يدع داروين أنه جاء بنظرة إلى العالم ، ولكنه أقصى « التصميم » من الطبيعة ، ولقد انساق في النهاية ، كما قال لنا في سيرته الذاتية ، إلى التنازل عن براهين وليم بالي (٨) ،

(٦) انظر ص ٦٠ .

Naturalism and Agnosticism - James Ward.

(٧)

(الجزء الأول ص ١٨٥) .

(٨) الأسقف Evidence: of Christianity - William Paley وكتاب

Natural Theology من الكلاسيكيات لبرهان « المخطط » في الطبيعة .

والتي بدت لداروين يوما ما جامعة مانعة ، عندما كان يدرس في كيمبردج .
 فلا يخفى أن المفصل الجميل لأية صدفة مزدوجة الصمام ، لم يكن من
 صنع كائن ذكي ، كما هو الحال في مفصل الباب الذي صنعه الانسان .
 وفيما يتعلق بهذه الناحية ، فان عين الانسان ليست قريبة من الكمال ،
 كما اعتقد بالى أنها كذلك . وهكذا لم يعد البرهان الذي يرد الساعة الى
 الساعاتى (الله) يقنع داروين « يبدو أنه لا وجود لأى مخطط وراء تنوع
 الكائنات العضوية وأفعال الانتقاء الطبيعى . ولا فارق بين ذلك وبين
 الاتجاه الذى تتخذه الريح (٩) » . وذكر جورج برنارد شو فيما بعد أن
 القاعدة الداروينية للتطور قد سلمت الكون للصدفة . ولكن ، وبكل يقين
 انها لم تقصد ذلك . فلقد تماثل الداروينيون هم والوضعيون فى معنى
 واحد على الأقل ، وهو استبعادهما المصادفة واستبعادهما أيضا للمخطط ،
 إذ قال داروين : « ان كل شيء فى الطبيعة قد حدث نتيجة لقوانين
 محددة (١٠) » .

ولكن ما القول فى المادية التى اتهم بها الداروينيون فى الوقت
 نفسه ؟ لربما أعطت محاضرات معينة لهكسلى أو عالم الفزياء كيندال أو
 كتاب أرنست هيكل « لغز الكون » ، أعطت انطبعا بأن المادية قد أسرت
 المجتمع العلمى فى نهاية المطاف . غير أن هذا الانطباع كان صحيحا
 جزئيا وحسب ، فلقد اقترب عالم البيولوجيا هيكل فى ألمانيا ، والذى
 اسمى داروين بالبولدوج ، من المذهب الفلسفى المادى حقا . ودعا هيكل
 الى « الوحدة الرائعة » للطبيعة العضوية والطبيعة اللاعضوية . وتمشيا
 مع فلسفته الوحوية ، التى زعم أنه تعلمها من داروين وتعلمها أيضا من
 قانون المحافظة على الطاقة والمادة ، فان كل شيء فى الكون مستمد من
 المادة ، ويؤلف مجموعة تطويرية صاعدة . فالحياة منحدره من الكربون
 اللا حى ، الذى يتكاثر أو يتضاعف بفعل التوالد التلقائى ، وأصل الفعل
 النفسى هو التغيرات المادية الأخرى التى تطرأ على البروتوبلازم ، وهكذا .
 ويستحق التنويه أن المادة عند هيكل كانت مزودة بوعى أولى . أما هكسلى
 فكان شخصية أكثر نمطية . إذ كان يتحدث أحيانا بلغة الماديين ، كما
 حدث فى المحاضرة المشهورة عن « الأساس الفزيائى للحياة » (١٨٦٨)
 التى قال فيها أنه لا يرى وجود أى فارق بين البروتوبلازم البسيط ،

(٩) Autobiography - Charles Darwin نشرت تحت اشراف Nora Barlow

(لندن ١٩٥٨) ص ٨٧ .

(١٠) نفس المصدر - انظر أيضا كتاب

Evolution and Ethics - T. H. Huxley

« بوصفه تعبيراً عن نظام ثابت محدد ، كل مرحلة منه من أثر علل تعمل طبقاً لقواعد محددة ،
 ومن ثم فلا أقل من أن تستبعد فكرة التطور بمعنى المصادفة » .

والمادة باستثناء ترتيب الجزئيات . وأكد هكسلي أن تقدم العلم قد عني دائما : « امتداد نطاق ما نسميه بالمادة والعلية . وما يصحب ذلك من استبعاد تدريجي من كل أرجاء الفكر البشرى لما ندعوه بالروح أو التلقائية » . ولكن هكسلي أنكر أنه مادي . وفي المحاضرة نفسها ، ذهب الى التعبير عن شكوكه الأساسية في المصطلحات التي درج الناس على استعمالها . فما الذي نعرفه عن المادة أو الروح أو الضرورة فيما يتعلق بهذا الشأن ؟ « انها مجرد اسماء أو كلمات تطلق على البنية الأساسية المتخيلة لمجموعات من الظواهر الطبيعية . ولم يخلع هكسلي رداءه المادي ، الا عندما اراد القيام بهجوم على الخصوم الحقيقيين أو المتخيلين مثل رجال الدين . وكان العلماء المقتنعون بآراء داروين أقرب لهكسلي منهم الى هيكل (١١) ، اذ كانوا مثل الوضعيين ، أغلبهم من الاسمين أو اللادريين ، أكثر منهم من الماديين .

وكانت الملامح المستحدثة في الطبيعة الداروينية - كما سبق أن ألمحنا - هي عامل الزمان وعنصر الصراع . وعقب فردريش انجلز ، الذي كان طالبا وثيق الصلة بالعلم ، وتأثيره على المجتمع على هذين الملمحين في مذكراته عن « دياكتيك الطبيعة » ، وكتب (١٨٧٣ - ١٨٨٢) وقال : « حتى حوالى القرن التاسع عشر ، ظلت الصورة العلمية للطبيعة محافظة تماما » .

« لم ينظر الى الطبيعة اطلاقا كشيء ينمو تاريخيا ، أي له تاريخ في الزمان . فما حظى بالاهتمام كان الامتداد في المكان وحده . . . فلقد نظر الى التاريخ الطبيعي على أنه حقيقى في كل العصور ، تماما كمسارات الكواكب الاهليجية (١٢) » .

وتغير هذا التصور للمكان الذي لا زمان فيه بفضل علماء متعاقبين من أمثال لابلاس ولامارك وليل ، وداروين في آخر الأمر . ونفج علم القرن التاسع عشر ، الذي بلغ ذروته عند داروين الطبيعة روحا تاريخية ، وزودها

(١١) ينتمى John Tyndall استاذ الفلسفة والطبيعة في المعهد الملكي الى موضع ما بين الاثنين . ولقد عرف على نطاق واسع بفضل خطابه الذي ألقاه بيلفاست بايرلاند سنة ١٨٧٤ . فلقد اعترف صراحة بانتمائه الى « المذهب المادي العلمى » . ومع هذا فيبدو أن هذا الاعتراف قد عني الى حد كبير بالعلاقة المتبادلة بين العمليات الفزيائية والعمليات الذهنية في المخ . واقترب نيندال من « هيكل » ، وافر القول بأن « المادة » بعيدة عن الاتصاف بأنها شيء ميت ، لأنها تحتوى في داخلها على امكانات الحياة والنشاط الذهنى .

(١٢) Friedrich Engels الجدل في الطبيعة ضمن مقالات نشرت تحت اشراف Clemens Dutt (نيويورك ١٩٦٠) من ١٨٥ - ١٨٦ .

يبعد زمنى جديد . وشارك علماء الجيولوجيا - رغم بجاهل انجلز لهم - بقصارى جهدهم لاحداث هذه الثورة الزمنية . واحتاج داروين الى زمان اطول من الزمان المذكور فى التقويم المسيحى لا التقليدى لتقدير الانحدار البطيء المصحوب بالتعديلات ، الذى طرأ على العالم العضوى . وقدر علماء الجيولوجيا - وعلى الأخص سيرتشارلز ليل ، الذى صحب داروين كتابه : مبادئ الجيولوجيا ١٨٣٠ ، معه فى رحلته على الباخرة بيجل - ملايين من السنوات بدلا من الآلاف كفترة زمنية تثبت نظرية داروين . وظهر المذهب الجديد للاطرادية Uniformitarianism ففسر التغير الجيولوجى ، ولم يرجعه الى كوارث مفاجئة (تعقبها مخلوقات خاصة) ، ولكنه أرجعه الى علل طبيعية شاملة ، يمكن أن تلاحظ فى الحاضر ، ومن ثم يفترض أن هذا التغير أو التحول مطرد عبر الزمان . غير أن هذه العلل كالتعرية الجيولوجية مثلا لم تحدث أثرا فعلا الا حثيثا ، وهكذا يكون ليل قد زود العلم بسلم زمنى ممتد الى حد بعيد . كما أنه نبه الى التغير الذى يجرى كل يوم فى الكون بلا انقطاع ، ولا تستطاع مقاومته أو إيقافه أو عكس اتجاهه . وكما أجمل انجلز القول : « بعد التصور الجديد للطبيعة الذى أكمله داروين ، ذاب كل جمود ، وتفكك كل ترابط ، وأصبحت كل الجزئيات ، التى نظر إليها على أنها أبدية مجرد مرحليات عابرة » (١٣) .

وفيما بعد لاحظ انجلز أيضا فى كتاب (الجدل) « الصراع للحياة » ، الذى حل فى نظرية داروين مكان النظريات السالفة عن التوافق الطبيعى . وحذر انجلز نفسه من الاعتقاد فى وجود الكثير من الصراع ، حتى فى الطبيعة (١٤) . غير أنه قد أصاب عندما أدرك أن هذا الصراع من سمات الطبيعة ، وأن داروين نفسه قد صور ، ويتحدث الجميع عنه الآن . ولاحظ انجلز بتبصر أن النظرية الداروينية تمثل النقلة من المجتمع الى الطبيعة ، أى من « النظرية الاقتصادية البورجوازية فى المنافسة » ، ومن نظرية مالتوس فى السكان أيضا . ومن المعروف أن داروين قد قرأ مقال مالتوس الشهير Essays on the Principles of Population (١٧٨٩) ، عند عودته من انجلترا ١٨٣٦ ، وتأثر به كثيرا . وتدبن بالقدر الكبير لنظرية مالتوس اشارات داروين المتعددة فى أصل الأنواع الى « حرب الطبيعة » - « المعركة الكبرى للحياة » ، وما شابه ذلك . وقوله أن عدد السكان يفوق الموارد ، ويتزايد عدد السكان بمتوالية

(١٣) نفس المرجع ص ١٣ .

(١٤) النقطة الأساسية عند انجلز هى أنه لا وجود لتشابه كامل بين الطبيعة والمجتمع ، فهناك الكثير من الصراع فى المجتمع . ولكن الصراع بين الناس ليس من أجل الوجود ، ولكنه من أجل تحقيق فرص أفضل للاستمتاع والارتقاء .

هندسية . بينما تتزايد الموارد بمتوالية حسابية . وبذلك يحدث صراع رهيب على البقاء . ولا بد أن يلاحظ - وهذه نقطة فانت انجلز - أن داروين قد اختلف عن مالتوس . إذ لم ينظر الى الصراع على أنه يحدد الأنواع الجديدة، ولكنه بدا له بالاحرى خالقاً لأنواع جديدة . وتفسر هذه الصورة القائمة للطبيعة ، التي تعنى ضمناً « الدمار الاكبر » حتى رغم ما قاله داروين عن ان « السعداء يبقون ويتزايدون » ويفسر هذا لماذا شعر حتى هكسلى شعوراً متناقضاً نحو حركة الكون أو دفقته . فلم يكن فى وسعه أن يرقب فى هدوء المعاناة التي يلحقها الذئب بالغزالة ، مهما بلغ اعجابه بلياقة الذئب . واعتقد هكسلى أن الطبيعة اذا عنت عالم الحيوان - على أقل تقدير - « فانها تكون فى نفس مستوى عروض المصارعين (١٥) » .

وهكذا لم تكن الصورة الجديدة للطبيعة مرضية على الإطلاق . حتى عند أولئك الذين رحبوا بها . فيبدو أنها خلقت فجوة كبرى بين الله والطبيعة . أو بين الطبيعة والانسان .

هل الله اذن والطبيعة فى صراع ؟

بحيث تجيء الطبيعة بمثل هذه الأحلام الشريرة (*) ؟

تينسون

وقبل نشر كتاب أصل الأنواع بتسع سنوات ، شعر الشاعر الانجليزى تينسون بالقلق بعد أن قرأ ليل وتشامبرز ولا بلاس . لقد عبر الامير المتوج للشعراء فى صورة منمنمة عن كل مخاوف عامة الناس الأذكيا من الطبيعة الجديدة : أى الجوانب الأخلاقية لهذه الطبيعة « بمخالبها وأسنانها الحمراء » ، التي بدت غير مكترثة بالحياة عند الفرد والنوع على السواء . وبذلك كذبت وجود اله للمحبة ، فى هذه الطبيعة التي لا يعرف لها أى تصميم أو مخطط ، ومن ثم تكون الحياة بلا جدوى وظاهرة التغير ذاتها التي اكتسحت كل المعالم :

هناك يدور الاخلاود العميق ، حيث تنمو الأشجار

أيها الأرض ، كم من التغيرات قد شاهدتني «**»

The Struggle for Existence in Human Society - T.H. Huxley. (١٥)

Are God and nature then at strife. (★)

That nature lends such evil dreams ?

(★★) وانظر ايضا الى القصيدة التي تستهل بالبيت الآتى :

There rolls the deep where grew the tree.

O earth what changes hast though seen !

التلال ظلال ، وهى تنساب
من صورة لأخرى ، ولا شيء يبقى
انها تذوب كالغمام ، والأرض الصلبة
كانها السحب تتكون ثم تنفض (١٦)

لقد عثر تينيسون على سبب جديد (فى هذه الاسباب التى كمرض
فيها جيولوجيا ليل) يضيفه الى اهتمام ماتيوارنولد بالتحويلات . فلقد
اعتبر مثل هذه الطبيعة الجديدة لا تناسبه كموطن أو دار . غير أنه حاول
أن يفهمها ، وأعتقد أنه ربما أمكن أن تسنج خيرا ما فى يوم من الأيام ،
أو تنجب « عنصرا اسمى » .

ولم يزعج التغير العالم هكسلى بأى قدر ولو قليل . اذ رأى
ما يجرى فى الطبيعة من المفاخر ، ورحب بالتعديلات التى لا تنتهى وتحدث
للأنماط السامية . ولكنه فى نهاية الأمر شعر بالارتباب ، كما ذكر ،
وشعر بضرورة تحديد الاختلاف بين « حالة الطبيعة » و « حالة الفن » .
فلقد انتهى الى الاعتقاد بأن الطبيعة ليست أخلاقية . كما انها ليست
لا أخلاقية ، لأن أى حكم أخلاقى لا ينطبق عليها ، ومن ثم فإن الانسان لن
يستطيع خلق حضارة قيمة الا اذا زرع حقيقته . وأحاطها بسور لعزل
الطبيعة عنها . فاذا سمح للبستاني مرة واحدة بالتخلي عن اشرافه
ورعايته ، ستعاود « المؤثرات المتصارعة للحركة الكونية ، أو دفقات
الكون ، غزوها للحديقة . وتدوسها تحت الأقدام (١٧) » (والاشارة هنا
أساسا لجانب الصراع على البقاء فى الطبيعة) . وبمعنى ما فإن الانسان
والطبيعة عدوان ، بالرغم من أن الانسان الشبيه بالبروهيثنى ، اذا اتسم
باليقظة والحذر سيصبح فى وسعه التحكم فى أى جزء من الطبيعة يختاره
لغاياته .

فمنذا الذى يتشكك فى أن العلم حتى الآن قد فعل شيئا آخر غير
الخير فى تطبيقاته العملية ، على أقل تقدير ؟ ومنذا الذى ينكر - كما
جاء فى المقال بالمجلة العلمية الجديدة Nature - اكتساح الحركة

The hills are shadows, and they flow.
From form to form, and nothing stands,
They melt like mist, the solid lands,
like clouds they shape themselves and go.

(١٦) Alfred (Lord Tennyson) In Memorium (١٨٥٠) وانظر

ايضا الى الفسيدة التى تستهل باليت الآتى : Nature red in tooth and claw
Evolution and Ethics Prolegomena - T. H. Huxley.. (١٧)

العلمية لكل الطبقات وكل الآراء ، وأنها تمثل عادة جديدة للفكر ، على هديها سيعاد النظر في كل المشكلات (١٨) ؟ في مثل هذا المناخ ، ليس من الصعب أن ندهش لقيام هكسلي وفرانسييس جالتون (ابن أخت داروين) وآخرين بالحث على انشاء « كهنوت علمي » ، يحل محل رجال الدين كزعماء للحضارة ، أو حدوث الحاح لوضع نظام تعليمي جديد أكثر اتصافا بالطابع العلمي . وأجمل هكسلي - وكان من اصحاب الفحولة والعنفوان - هذا النوع الجديد من الدفاع عن الحضارة ، وحاضر عن العلم في كل أنحاء انجلترا ، واستمع اليه كل أنواع المستمعين ، وطالب بدور أعظم للعلم في التعليم . ودارت مناظرات في هذا الموضوع بينه وبين لا أحد سوى ماتيوارنولد ، الذي كان يعمل مفتشا للتعليم . وتساءل أرنولد في مقاله الشهير Literature and Science ١٨٨٢ السؤال الحاسم الآتي : هل مازالت الدراسات التي زعم أنها الأفضل « لنا جميعا » هي الأفضل ؟ أم أن هناك دراسات أخرى هي الأفضل للعصر الحديث ، لأنها أساسا علمية ؟ لا شك أن أرنولد وهكسلي قد تبادلا الرأي وتقارعا بالحجة . ولكن - بصفة رئيسية - لقد ناصر أرنولد التعليم التقليدي (وبخاصة الدراسات الأدبية) بينما حث هكسلي على قيام تعليم يعتمد على « دور أفضل للعلوم عند الأمة العزيزة » . واستمر يردد النقاط الآتية : « أن التعليم التقليدي وعماده الكلاسيكيات ، لا يسلح الفرد - أو الأمة - بسلاح يساعد على النجاح في المنافسة في الصراع الكبير للبقاء . وبعد تغيير التشبيه (في لعبة شطرنج العالم الحديث) لن يستطيع اللاعب القيام بالحركات المناسبة ، ما لم يعرف قوانين اللعبة ، التي نسميها هنا قوانين الطبيعة » . والنقطة التالية هي أن التعليم العلمي من الشروط الأساسية المطلقة للتقدم الصناعي ، وللتدريب على المنهج العلمي أهمية أخلاقية ، لأنه يغرس اهتماما صحيحا بالبيئة والدليل العلمي . ورأى هكسلي الذي لم يكن مناصرا للتعزيم الديني أن رجال العلم أسمى بقدر بعيد من رجال الدين في الصدق الفكري . وإذا غيرنا التشبيه مرة أخرى ، قلنا أن هكسلي كان يتوقع من سنديلا ، أي العلم ، شيئا أكثر مما يتوقعه من أختيها القبيحتان : اللاهوت والفلسفة أو من أنصار ليفي محتكري التعليم الليبرالي . ولما كانت سنديلا توقد الموقد ، وتكنس الدار ، وتحضر الطعام ، لذا نظر إليها على أنها شيء منحط وكائن

(١٨) نبهني Frank Turner الى مقالين ظهرا في مجلة 'Nature' كتبهما Charles Kingsley : الاول بعنوان Health and Education والثاني بعنوان Professor Tyndall and the Scientific Movement. بدأت مجلة Nature في الظهور سنة ١٨٦٩ .

مادى . ولكن فى الحق أنها وحدها قد أدركت النظام الذى يسود العالم ، وشاهدت الدراما الكبرى للتطور ، وهو يمر أمام عينيها ، وتعلمت الابتعاد عن التظاهر بالايمان بما ليس له دليل ، ولا يزيد عن تكرار لعبارات غير مفهومة عن أشياء خارج نطاق امكانيات المعرفة (١٩) ، . واشترك العالم الداروينى هو والتنوير الجديد فى هذه المعتقدات الجديدة .

موضع الانسان فى الطبيعة

نزع هكسلى قرابة نهاية حياته الى الفصل بين الطبيعة والانسان فى أحاديثه ، حتى عندما كان يواجه أيا منهما بالآخر . ولكنه كان فى جميع الأحوال يفترض « أن للانسان موضعا فى الطبيعة » . واختار هذه العبارة موضوعا لكتاب من أهم كتبه . وزعم هكسلى أن الانسان أيضا جزء من حركة الكونيات ، وأنه تطور من مادة بدائية أو بمعنى أدق أنه انحدر من الحيوانات . ويرجع أصل حتى الملكات العليا للانسان فى الشعور والعقل الى أشكال أدنى وقال : « من المتعذر اقامة حد فاصل فى التكوين ، يفصل بيننا وبين الحيوان » وصور هذه النقطة برسومات توضيحية ، تضمنها كتابه « مقالات عن موضع الانسان فى الطبيعة » ١٨٦٣ ، ويبين فيها التماثل بين الهياكل العظمى للقرود الشبيهة بالانسان ape ، والانسان ذاته (لوحة ٨) ويعنى هذا تجريد الانسان من وضعه الدينى القديم ، وانكار أى نوع من التميز فى الخلق أو المكانة الخاصة ، وتفسير الانسان بالرجوع الى قوى طبيعية فعالة وقائمة . وقدم داروين المزايم عينها من الناحية الجوهرية فى كتابه The Descent of Man الذى نشر بعد ذلك بثمان سنوات ١٨٧١ .

كان هذا هو السؤال ، الذى أطلق عليه هكسلى اسم « سؤال الأسئلة » والذى أقلق معاصريه كثيرا وهو هل تنطبق فكرة التطور على الانسان ، هل يحق القول بأن الانسان أقرب الى القرود ، أم الى الملاك . ولم ينزعج هكسلى من الرد الداروينى : فالقول بأن الانسان ينحدر من

(١٩) Science and Morals — T.H. Huxley. (١٨٨٦) لم يتضمن تشبيه سندريللا الذى اختتم به المقال أبة اشارة الى الباحثين الكلاسيكيين فيما يتعلق بنظرة هكسلى الى التعليم ، أنظر بوجه خاص الى كتاب : Liberal Education Speech (١٨٦٨) وكتاب : Scientific Education Notes of an Afternoon (١٨٦٩) وكتاب Science and Culture (١٨٨٠) . ولا داعى للقول بأن هكسلى لم يحبذ اقتصار التعليم على العلوم . فلقد أراد التوسع فى التعليم الليبرالى بحيث يضم العلم والتاريخ الحديث والأدب الحديث ، وما أشبهه .

الوحوش لا يعنى أنه واحد منهم . ويرجع مجد الانسان الى حالته الراهنة ، وليس الى الأصل الوضع الذى انحدر منه . وفى العصر الذى أثار تسليق الجبال ضجة كبرى ، وصف هكسلى الانسان « بأنه مثل جبلى الألب والاندير العظيمين الهائلين فى العالم الحى » .

« فهو الوحيد الذى يملك القدرة الرائعة على التكلم الذكى المعقول ولقد جمع ، ونظم التجربة ، التى تكاد تكون قد فقدت تماما بعد توقف الحياة الفردية للحيوانات الأخرى ، ومن ثم فانه يقف الآن شامخا كالجبل فى موقع أسمى من مستوى أقرانه الوضعاء (٢٠) » .

ان هذا هو الذى حدا بالانسان فى رأى هكسلى الى محاربة الكونيات وحركة الكون ، لانه ارتفع فوقها ، ونهض باحساس اخلاقى ، وبعقل واسع ، ومن ثم فان هكسلى كان يأمل أن يحقق الانسان مستقبلا أسمى .

كان هذا الرأى حتى بعد أن جملة هكسلى وزركشه قد أثار عاصفة عاتية . ولا عجب فى ذلك ، اذ بدا لكثير من المسيحيين فسقا . فلا يقتصر الأمر على تناقضه هو والكتاب المقدس ، ولكنه ينفي ما تعلموه عن الطبيعة ومصير الانسان . وعند المثاليين ، ولا يلزم أن يكونوا من المسيحيين ، بدا أمرا لا يحتمل التصديق أن مثل هذه الآلة البديعة التنظيم والتنظيم ، أى ذهن الإنسان ، القادر على التفكير فى المجردات والتعميم ، أن تكون هذه الآلة مستمدة من عالم الحيوان المعتمد على الغرائز . وقال ماكس مولر ، عالم اللغة الألماني العظيم ومن المعادين لداروين : « ان القدرة على النطق والكلام تعتمد اعتمادا دقيقا على هذه الخصائص التى تنسب الى الذهن » . أما موقف العلماء فجاء كالاتى : لقد تعذر على كثيرين منهم التنازل عن الفروض التى تعلقوا بها طويلا ، وأن يقتنعوا بغير اطلاعهم على الدليل المؤيد لوجود حلقة مفقودة ، كما كانت تعرف جماهيريا . (اذ لم تكن هناك أشكال للحفائر الممثلة لهمزة الوصل بين الانسان والحيوان) ، أو ما ثبت حدوث انتقاء طبيعى .

وبعد ليل وألفرد رسل والاس (والذى اشترك هو وداروين فى اكتشاف التطور عن طريق الانتقاء الطبيعى) نموذجيين للعلماء الذين أزعجتهم الانتروبولوجيا الجديدة . ورغم كل ما قيل عن ليل ، الا أنه لم يؤيد نظرية داروين تأييدا كاملا . ولم يقر الأصل البعيد للانسان فى الماضى الذى تسبب فى أحداث اضطراب فى الترتيب التاريخى لأحداث

(٢٠) T. H. Huxley - انظر الى كتاب Man's Place in Nature

لمعرفة رأى هكسلى فى علاقة الانسان بالحيوانات الاولى (١٨٦٣) الفقرة الختامية .

الحليقة وفقا للشرعية الموسوية . واعترف ليل بعد كبير من التردد « باحتمالية » الانتقاء الطبيعي . ولكنه عجز عن اقناع نفسه بأن الانتقاء الطبيعي . أو أية علة « ثانوية » خالصة تقدران على التفسير الحقيقي لظواهر الانسان . واصر ليل على الاعتقاد بأن الانسان يقطن « مملكة مميزة » ، أي أن الانسان يتميز على الدواب بعقل يقبل التحسن وبالمملكة الأخلاقية والمملكة الدينية . وكتب ليل في الفصل الأخير من كتاب The Antiquity of Man (١٨٦٣) : « لقد منح الانسان وحده الايمان المتوافق للغاية مع عقله ، والمتجانس مع المشاعر الدينية . التي غرستها الطبيعة في روحه . وهذا أمر يبرر ارتفاع قدره أخلاقيا وفكريا في سلم الكائنات » . ولكن كيف حدث هذا التغيير في الكيف . اللهم الا اذا كان قد حدث نتيجة « لقفزة ؟ » واستنتج العالم الكبير للجيولوجيا أن الانسان لا بد أن يكون قد ارتقى الى مرتبته الشامخة من أثر وضعه خارج الناموس المعتاد للطبيعة . فالانسان هو الاستثناء الكبير الأول لقانون « الاطرادية » في الطبيعة الذي جاء به ليل . وعلى الرغم من أن والاس (٢١) قد ارتكن الى مقدمات أقل اتساما بالطابع الديني التقليدي ، الا أنه انتهى الى نتائج مماثلة . ففي سلسلة من المقالات التي أقلقت داروين كثيرا ، ذكر والاس نقطتين : النقطة الأولى أن العقل الانساني قد حقق تقدما على أي مخلوق آخر استطاعت الطبيعة أن تنتجه . والنقطة الثانية - أنه لا يستطيع تفسير قدرات الانسان الفكرية ومواهبه الاستطيقية والأخلاقية اذا استند على فكرة الانتقاء الطبيعي . وهكذا يبدو في نظره أن هناك قرائن دالة على وجود قوة موجهة للافعال (قوانين النمو الطبيعي) في اتجاه محدود لغايات خاصة . ولا بد أن نضيف أن والاس كانت لديه نظرة نيرة الى مستقبل الانسان : اذ قال : عندما اكتسب الـ Homo Sapiens مخا ، فإنه اكتسب في الوقت نفسه القدرة على توجيه تطوره .

لقد فهم ليل أكثر من أغلب العلماء ما الذي كان موضع التساؤل في هذا الجدل : انه المساس « بعزة الانسان » ولا أقل من ذلك . فسا أزعج الفلاسفة ورجال اللاهوت أكثر من أي شيء آخر - كما كتب ليل في إحدى الجرائد هو : « خشية أن تتعرض مكانة الانسان وعلاقته بالكون الى الخط منها بعد تحديد همزة الوصل التي تربط بينه وبين الحيوانات

(٢١) Alfred Russel Wallace مقال ظهر في المجلة الفلسفية : Quarterly Review (١٨٦٩) . استشهد بها Alvar Ellagard في كتاب Darwin and the General Reader. (جامعة جونز هوبكنز) ١٩٥٨ - ص ٣٠٨ .

الدانية (٢٢) « فاذا توقف الانسان عن أن يكون متقوما بذاته *Sui generis* كما اعتقدت التقاليد الكلاسيكية والمسيحية ، فانه سيصبح مثل الحيوانات ، أى مجرد كائن عرضي عاجز عن السمو فى افكاره وتطلعاته « هامشى وتافه » فى نظر نفسه - بيد أن ليل ووالاس كانا يحاربان فى موقف أشبه بدور المؤخرة فى عملية التقهقر فى الحرب . فبعد أن تراكمت حفريات الأدلة ، انجذب كثيرون لصورة داروين عن الانسان (وإن لم يقبلوا عليها بابتهاج مماثل لما فعله هكسلى) وقوله : « انه منحدر من البرابرة » « أنه نتاج عرضي لصراع وحشى على البقاء ، لأنه مازال يحمل فى هيكله « الطابع الذى لا يمضى لأصله الدانى » . حقا انها صورة خالية من الذوق ومحبطة للأمال ، أو هكذا بدت لكثير من معاصرى داروين وهكسلى . وتعرض التفكير الغربى فى الطبيعة البشرية ، بفضل داروين الى تغير عميق . فمنذ ذلك الحين ، كان موضوع الطبيعة اللاعقلانية للانسان هو أكثر الموضوعات الحاحا التى دار حولها الحديث : غرائزه وطبيعته العدوانية ، وقرابته بعالم الحيوان . اذ دل الانسان الداروينى ، ورمز الى الانسان اللاعقلانى عند زيجموند فرويد والقرن العشرين .

غير أن الداروينيين تحدثوا عن البشر مثلما تحدثوا عن الانسان ، ودفعوا الانسان الى الانضواء تحت عالم الحيوان ، وهكذا « شتتوا الافتراض القائم على الوحدة الأساسية للبشرية (٢٣) » ، وعلى الجملة فانهم كانوا ميالين الى ارجاع هذه الفروق الى مقومات بيولوجية ، أكثر منها أسباب بيئية . واستمر التنوير الجديد مثلما فعل التنوير القديم وبخاصة فى انجلترا وفرنسا - فى توكيد دور « الظروف » كالمناخ والانظمة السياسية والاقتصادية والتعليم والثقافة وما أشبه . وانتقل مركز الثقل الآن من الاقتنيات الى الطبيعة ، ومن ثم ازداد الاتجاه الى « القدرية » وهذه الكلمة هى (بعبع) التفكير على طريقة التنوير .

وجاء التنبيه الى هذا النوع من التفكير جزئيا فقط من الداروينية . وكما رأينا ، فلقد وضعت الرومانتيكية والتاريخانية ثقلها على الجانب المتميز من الطبيعة البشرية والحضارة والانسانية بدلا من أن يعنوا بالجوانب الكلية ، وقامت بالدور نفسه فى عهد داروين القومية والامبريالية . ومع

(٢٢) Sir Charles Lyell. — *Scientific Journals* مع مختارات جمعها

Leonard Wilson. (جامعة ييل) ١٩٧٠ - ص ٣٣٦ . تاريخ هذه الملاحظة الخاتمة

مر ٧ ديسمبر ١٨٥٩ .

(٢٣) J. W. Burrow. فى كتاب *Evolution and Society*.

كبريدج ١٩٦٦ - ص ١٣٠ .

هذا فقد نبه داروين الى الجانب المتميز عندما ركز على التنوعات والأنواع .
فما كان للتطور نفسه أن يحدث بغير التنوعات الطفيفة الأولية بين الأفراد
المنتمين للنوع الحيواني . وبالمثل لقد عمد داروين ، بعد أن تأثر بتنوع
الأجناس أو العناصر الانسانية ، الى تفسيرها كأشياء قد اعتمدت على
الانتقاء الجنسي .

واكتشف داروين التفاوت الانساني الاساسى - كما يمكن أن يسمى -
فى ثلاث مجالات فى العالم الداروينى : التفاوت بين أجناس البشر ،
وتفاوت بين الأمم ، وتفاوت بين الأفراد ، ولقد دار التفكير بطبيعة الحال
فى الأجناس قبل داروين بأمد طويل . وكان أعظم الكتب تأثيرا فى
هذا الموضوع فى القرن التاسع عشر هو كتاب الكونت جوبينو « مقال عن
التفاوت بين الأجناس أو الاعراق » وظهر ١٨٥٣ ، وتبعه ١٨٥٩ - كتاب
عن الاسطورة الارية لأدولف بكتيت Picktct ويدعى Indo European Origins
وبذلك لم يكن من الأمور غير المألوفة ، على عهد داروين القيام بالتفرقة
بين الاعراق اعتمادا على الاختلاف فى شكل الجمجمة أو اللون ، أو بالربط
بين السلوك الذهنى والاخلاقى وبين التكوين الفزيائى . ومع هذا فقد اعتقد
الداروينيون فى وجود أجناس سامية وأخرى دانية ، وبذلك شاركوا فى
التعصب المبني على العرق أو الجنس . فلقد جمع كل من داروين ووالاس
النظريات الشائعة الجارية عن الأصل العضوى الواحد ، والمتعدد الأصول
فى فكريهما . واعتقدا أن الأجناس المختلفة للانسان قد تكون منحدره من
أصل واحد ، ولكن بعد نقطة معينة حددها والاس بأنها الزمن الذى أصبح
فيه الناس قادرين على القيام بالتفكير ، نمت أنساب مختلفة وتنوعات
مختلفة ، وشق كل منهم طريقه منفصلا عن الباقيين . وتوافقا مع فكر
هربرت سبنسر فى الموضوع ، رأى كل من داروين ووالاس حدوث تنافس
ذهنى وأخلاقى مترتب على ذلك بين الأجناس ، ينتصر فيه الأفضل
استعدادا للكفاح فى الحياة ، وينبعث منه فى نهاية المطاف سلالة أسمى
من البشر . وفى المرحلة الأقرب عهدا فى التاريخ أصبحت السلالة الأفضل
هذه سلالة الأوروبيين Homo Europacus ، الذين اتجهوا على هذا العهد
الى انشاء امبراطوريات فى جميع انحاء العالم . وكتب والاس ١٨٦٤ :

« ان الخصائص الفكرية والسلوكية والفزيائية للأوربي تتصف
بتميزها . ولقد يسرت له نفس القوة والقدرات ، التى ساعدته على النهوض
فى قرون قليلة من حالة التجوال الهمجى وبأفراد شحيحي العدد طابعهم
السكون الى حالته الراهنة من الحضارة والتقدم . ويسر له ذلك ، عندما

احتك بالهمجي الغلبة في الصراع من أجل البقاء والتزايد نظير ما أنفق وبذل (٢٤) .

ويعد التفاوت بين القوميات ، اذا نظر اليه من الجانب الانثروبولوجي مجرد نوع من هذا الفكر المركز على الاعراق والاجناس . فمثلا لقد كان من الأمور الشائعة حين ذاك أن يقال بوجود هوية بين السلالة الأوروبية Homo Europaeus والآرية ، أو بين أصحاب الامخاخ الكبيرة المزعمين ، والقسم الأكثر حيوية من الجنس الأوربي ، بل ويقال ان اسمى ممثليه حديثا هم الجرمان والفرنسيين ، أو أى جماعة قومية أخرى . ان هذا النوع من التفكير كان متوطنا هو والفكرة القومية الجديدة ، التي ستناقش فيما بعد بتفصيل أكبر (٢٥) .

وكان نوع التفكير الذي استهل بعلماء الاستنسال والتناسليات ، أكثر ارتباطا بصفة مباشرة بداروين . وأبرز هذا الاتجاه في التفكير الاختلاف بين الأفراد ، أكثر من دلالاته على الاختلاف بين الجماعات ، ولقد اتخذ داروين بالذات اتجاهها أقرب الى اتجاه البيئيين في تصوره للتنوعات الفردية . فتمشيا مع نظريته في « وحدة التناسل » pangensis التي شرحها في كتابه ١٨٦٨ ، انتهى داروين الى الاعتقاد بأن الاختلاف في الخلايا الجرثومية قد بدأ في الأصل في صورة gemules أو جسيمات مادية يقذفها الجسم . ورأى أن الخلايا الأولى لا تتأثر بالتغيرات التي تفرض على الجسم . ويستطاع بعد ذلك توارثها ، ونسف عالم التناسليات الألمانى أوجست فايزمان هذه النظرية ، والتي تعد أساسا نظرية لاماركية عن توارث الخصائص المكتسبة . وفرق تفرقة حادة بين الخلايا الجرثومية وخلايا الجسم ، ورأى أن الخلايا الأولى لا تتأثر بالتغيرات التي تفرض على الخلايا الثانية . وعززت نظرية جريجور ميندل في الوراثة ، والتي جرت بالفعل في ستينات القرن التاسع عشر ، ولكنها لم تعرض الا ١٩٠٠ ، عززت هذه النظرية تعزيزا كبيرا . وعاصر فايزمان عالم الانثروبولوجيا فرنسيس جالتون ، وهو ابن خال داروين ، واستعان بالاحصاء في دراسة تأثير الوراثة عبر عدة أجيال . وتزعم كشوف جالتون والمسجلة في Hereditary Genius (العبقرية الموروثة) ١٨٦٩ ، انها بينت وجود

(٢٤) Alfred Russel Wallace في مقال بعنوان The Origin of Human Races and the Antiquity of Man. في مجلة Anthropological Society استشهد بها John. C. Green في كتاب The Death of Adam.

١٩٥٩ - ص ٣١٨ .

(٢٥) انظر ص ١٢٢ .

فروق عميقة بين العقول . غير ان هذه الاختلافات لا تورث عادة . بغض النظر عن أثر البيئة . واقتنع جالتون - كما يقول في مذكراته : « ان الوراثة عامل بعيد الأثر في نمو الانسان يفوق أثر القوت والغذاء » . وكان هذا الاقتناع ، الذي عززته كشوف فايزمان هو الذي ساق جالتون لكي يقترح انشاء علم جديد للوراثة Eugenics وعلم الوراثة ، أو التوليد الانتقائي للبشر هو الوسيلة الوحيدة - في أغلب الظن - وأقر هذا الرأي داروين . وان كان قد اعتقد ان هذا اقتراح يوطوبى - لأنه يرمى الى أهداف بعيدة المنال كرفع مستوى النسل البشرى ، وإيقاف ولادة « غير اللائقين » ويتحقق الارتقاء « باللائقين بالزواج المبكر والرعاية الصحية لأطفالهم » (٢٦) ومع هذا فقد كان التنفيذ الشامل لهذا النوع من علم الوراثة يعنى وضع طلاء قدرى على سلوك الافراد والجماعات أو على الأقل - لقد اعتقد الآن أن البيئة أمر ثانوى بالمقارنة بالخصائص البيولوجية الكامنة فى بلازما الخلية الجرثومية ، كما سماها جالتون . وحارب هربرت سبنسر - بطبيعة الحال - هذا الاتجاه . وحاربه أيضا مجموعة من المصلحين الاجتماعيين ، الذين زعموا أن الغذاء والقوت لهما أثر أقوى .

اللاادريّة

بعد أن ظهرت هذه النظرات فى الطبيعة البشرية غدا أثر الداروينية على الدين من الأمور التى يسهل التكهن بها الى حد ما . وكل ما تيسر لها تحقيقه هو تضخيم الأزمة الدينية ، التى كانت تجتاح أوروبا على هذا العهد . وليس من شك أن الداروينية لم تكن المتسبب الوحيد فى تزعزع الايمان الدينى فى أواخر القرن التاسع عشر . وفى بعض أجزاء أوروبا ، لم تكن أهم العوامل المساعدة على ذلك . ولكن على الجملة وبمضى الزمان ، ساهمت الداروينية مساهمة قوية فى مواصلة « الحرب بين العلم واللاهوت » ، وفى مصرع الدين كما يفهم تقليديا ، وفى بزوغ أوروبا علمانية جديدة . وكتب اللورد أكتون الى مارى جلادستون ١٨٨٧ (٢٧) يقول : « ان زماننا هو عهد استسلم فيه اللا ايمان المتخذ شكل الشك الى اللا ايمان المتخذ شكل الاقتناع اليقيني » . وصادف الكثير من اللا ايمان تعبيرا عنه فى المذهب الجديد « للادريّة » وهى كلمة صكها هكسلى فى مقابل « الجنوصية » فى تاريخ الكنيسة ، الذين زعموا حصولهم على المعرفة

(٢٦) Memories of My Life -- Francis Galton. ص ٣٢٣ .
(٢٧) استشهد بها Lord Acton فى كتاب Gertrude Himmelfarb

(شيكاغو ١٩٥٢) ص ١٦٤ .

الشاملة ، لأول الأشياء وآخرها . غير أن كلمة اللأدرية (الأجنوسية) قد بدت محايدة للغاية ، وانطبقت على الاعتقاد اليقيني الذى اتخذته كثيرون الآن عن عالم بلا مخطط أو روح ، أو اله ، يتحدث الناس عن موته علنا .

ويلزم القول بأن التطور *Per se* فى ذاته قد أمكن تفسيره أحيانا فى صالح الدين . إذ يستند الكثير فى هذا الشأن على نوع العناصر التى يختارها المرء من الداروينية ، أو تشير انتباهه . فلقد ركز اللاهوتيون الليبراليون على الملامح التقدمية ، أكثر من تركيزهم على الملامح الآلية . وبذلك أمكنهم وضع لاهوت طبيعى صور الله كمزود للدافع الأصلي لعملية التطور وهدفها . وهكذا لم ير فردريك تمبل رئيس أساقفة كانتربرى فيما بعد أكثر من « خلاف ظاهرى » بين الدين والعلم . فلم يهدم مذهب التطور - فى نظره - شيئا من الحقائق الكبرى ، ودعم البرهان القائل بوجود مخطط للكون « وشهد أزره أكثر من ذى قبل » ، وإن وجب أن لا يفهم تماما بالمعنى الذى أدركه بالى . ولقد ترك الانسان مالكا « لقدرة روحية » ، هى « العماد الأساسى لعزته وكرامته ، وترك أيضا القانون الأخلاقى دون مساس ، وهو القانون الذى نسبه الله لنفسه ، واستودعه الملكة الروحية للانسان » (٢٨) .

ولقد حدثت محاولة حديثة العهد لتصوير داروين ذاته كواحد من هذا النوع من رجال اللاهوت الطبيعيين . ونظرت هذه المحاولة الى الجدل الدائر حول المعنى العام للتطور - فى انجلترا - على الأقل - على أنه يدور فى نطاق اطار من المذهب التأليهى (٢٩) . ولكن الحقيقة لم تك كذلك بكل تأكيد . فمن الحق أن داروين الحذر لم يتنازل عن النظرة

(٢٨) *Fredrick Temple* فى كتاب *The Relations Between Religion and Science* (١٨٨٤) . أنظر بوجه خاص الى المحاضرة نمرة ٤ والمحاضرة نمرة ٦ . ويرتكز الكتاب على محاضرات *Barnpton* ، التى ألقاها تمبل ، الذى أصبح فيما بعد أسقف اكستر فى أكسفورد ١٨٨٤ . واستعمل أندرو وايت نفس الحيلة فى كتابه الشهير *History of the Warfare of Science and Theology in Christendom* . « حقا لقد دارت حرب بين العلم واللاهوت المتزمت الذى عرض صورة بالية للعالم تذكرنا بالعصر الوسيط . ولكنها لم تك حربا بين العلم والدين » . ولقد تعارض التطور هو واللاهوت ، ولكنه لم يتعارض مع الدين - تماما كما قاله وايت .

(٢٩) *Robert M. Young* *The Impact of Darwin on Conventional Thought* وكتاب *The Victorian Crisis of Faith* ضمن مختارات جمعها *Anthony Symondson* لندن (١٨٧٠) .

الدينية النى شب عليها ، وأنه كان مازال من التأليهين عندما ألف كتاب أصل الأنواع . ولكن لاهوته تعرض لما يشبه المأزق . وعلى كل حال ، فلقد تحول داروين من مسيحى الى مؤمن بالمذهب التأليهى ثم الى واحد من اللادريين ، وحدثت هذه النقلات على نحو راسخ لا يحتمل الخطأ ، كما أوضحت سيرته الذاتية ، التى كتبت فى مرحلة متأخرة من حياته . وتمثل هذه النقلة وهذا التحول فى واقع الأمر مظهرا دقيقا لما أحدثته التاملات على الناحية الدينية من أثر على مصداقية الكتاب المقدس ، ولما ترتب على النقد التوراوى الحديث ، الذى تأثر به كثير من المثقفين . ففى البداية توقف الايمان بالمسيحية ، كدين سماوى موحى به . وبعد ذلك توقف داروين عن الاعتقاد فى برهان اتباع الطبيعة لمخطط ، بعد أن عثر على تفسير بديل لكيف تعمل الطبيعة ، عندما اهتدى الى فكرة الانتقاء الطبيعى . أما البرهان الذى بنى على وجود المعاناة فقد بدا له هو الآخر ردا قويا على القول بوجود علة أولى عاقلة . واستمر يشعر بصعوبة الايمان بأن العالم من نتاج الصدفة العمياء ، ولكنه استنتج أن العقل الانسانى الذى تطور من الحيوانات الدنيا ، لن يستطيع بكل بساطة حل مثل هذه العضلات . وهكذا وبناء على شهادته ، فانه غدا من اتباع مذهب اللادرية واستمر هكذا (٣٠) .

وليس مذهب اللادرية صورة جديدة من المذهب التأليهى . وكان فى طريقه الى الصعود بعد ١٨٥٩ ، وناسب تماما روح العصر واحتياجاته بحيث تعين البحث عن كلمة مناسبة للتعبير عنه . وبعد ذلك بسنوات ، شرح هكسلى كيف صك كلمة « لادرية » فقال لنا أنه كان محاطا بزملاء من الذين كانوا يتبعون نوعا أو آخر من المذاهب (وبخاصة فى الجمعية الميتافيزيقية الجديدة) ، أى من الملحدون والتأليهين والماديين والمثاليين وغير ذلك . وسرعان ما استخلص أنه ليس واحدا من كل هؤلاء ، الا أنه يرغب أن يكون له ذيل مثل باقى الثعالب ، ومن ثم اختار الأجنوسية (اللادرية) كمقابل للأجنوسية . ومما أثلج صدره أن المصطلح وفق « وأصاب الهدف » وشرح هكسلى ما الذى يعنيه المصطلح له . انه « لا يدل على عقيدة ، وانما يدل على منهج » ماهيته تستند على اتباع المرء لعقله فى مسائل الذهن ، وعدم ادعاء أى نتائج تتعذر برهنتها (٣١) . أنه يمثل ببساطة الروح العلمية التى ترفض الذهاب الى ما وراء الحقائق . ولكن

(٣٠) Charles Darwin — Autobiography مختارات جمعتها Nora Barlow

لندن ١٩٥٨ . انظر بوجه خاص الى القسم الكبير عن Religion Belief

(٣١) T. H. Huxley — Agnosticism القرن التاسع عشر — الجزء ٣٥ —

فبراير ١٨٨٩ .

الاجنوسية رغم ادعائها الحياد ، الا أنها كانت مصحوبة بتعصب ضد الدين ، أى طبقا لاستعمال هكسلى للمصطلح فى أقل تقدير . اذ كان يعاني طيلة حياته من كراهية اللاهوتيين *odium theologicum* ككل أنصار داروين . ومن هنا فرغم أن هكسلى قد اعترض نظريا على المذهب المادى ، وعلى المذهب « الروحى » أيضا ، الا أنه كان يرغب بوجه خاص القضاء على الروحانية التى عنت عنده التزمت الدينى المتشدد .

وتمتد جذور مذهب اللادرية - الذى لا يدل على أية فكرة مستحدثة رغم جدة المصطلح - الى عقلانية عصر التنوير ، وبخاصة النظرة التجريبية فى المعرفة التى ناصرها كونت وميل وسبنسر والنقد التاريخى الجديد للكتاب المقدس . ولكن هكسلى الذى كان يميل للتشبيهات والاستعارات الحربية كان مصيبا عندما قال انه ابان الخمسين السنة الماضية ، قد نقل العلم الى الجبهة « امدادات لا حصر لها من المدفعية الثقيلة من نوع جديد مجهز بحيث يتمكن من اطلاق مقذوفات مؤلفة من حقائق قادرة على النفاذ فى أغلظ الجماجم (٣٢) » .

وكان ما خطر ببال هكسلى بوجه عام هو العلم ، والمنهج العلمى أيضا ، « والحقائق » التى استخرجها العلم حديثا فى التاريخ الطبيعى وتاريخ الحضارة وتاريخ الكتب المقدسة . انها حقائق مرتبطة بالتغيرات الفيزيائية التى طرأت على السماء والأرض وأصل الانسان وأجناس الأرض ، وما أشبه . ولن يستطاع تصور لادرية أواخر القرن بغير القاء نظرة على الجيولوجيا الجديدة والبيولوجيا الجديدة (ولا داعى لذكر قانون المحافظة على الطاقة فى الفيزياء (٣٣) وكذلك « النقد الأسمى ») .

لربما أمكن القول بأن التطور قد أكمل ثورة التفكير التى بدأت « بالنقد الأسمى » انها ثورة فى الطريقة التى يفكر بها المرء فى تاريخ العالم . ولقد نشأ النقد الأسمى فى دراسات الألمان *Wissenschaft* ، ولكنه الآن بعد أن دخل حقبة « الشيوخ بين الجماهير » ، فانه قد أعاد كتابة تاريخ الكتب المقدسة وفقا لقراءة جديدة تشككت فى صحة أو مدى الاعتماد على الأفكار الأساسية التى تردت على سبيل المثال فى الأسفار الخمسة ، -

(٣٢) استشهد بها Cyril Bibby فى كتاب *The Essence of Huxley* ماكميلان - لندن ١٩٦٧ ص ١١٠ .

(٣٣) وضع كثيرون من أتباع مذهب اللادرية (مثل هربرت سبنسر وجورج رومانس) فكرة المحافظة على الطاقة كبرهان حاسم ضد أى نوع من القول بوجود منخطط للكون . وقالوا انه بالاستطاعة ادراك ما حدث على نحو كامل بالرجوع الى فكرة استعمار القوة ، وعدم قابلية المادة للفناء .

والاصحاح الرابع لاحداث تاريخية مزعومة قامت بروايتها . ولكن ما هو أهم ، فانها علمت الناس كيف يفكرون فى الاديان كظواهر تاريخية تناسب زمانا ومكانا ما ، ولكنها اذا تجاوزت سياقها الاصلى الدائم التغير أيضا من حيث الشكل والمضمون . ستصبح أساطيرها فى انساب الظن غير مسايمة للزمان . ووصفت المسز همفرى وورد مؤلفة كتاب شعبى يتحدث عن الموضوع هذه الحالة : « بالاصلاح الدينى الجديد » وكتبت فى كتاب The Nineteenth Century منسشودة بأدولف هارناك المؤرخ الالمانى العظيم للعقيدة المسيحية ما يلى :

« لقد غدونا أكثر واقعية ومرونة . فلقد ارتقى الأسلوب التاريخى . واكتسبنا القدرة على الانتقال (بعقولنا) الى أزمنة أخرى . ثم ادركنا ان التاريخ كله واحد . وان الدين وتاريخ الكنيسة مجرد جزء من التاريخ الكلى لاي حقبة ، ولا يمكن فهمه الا بالاضافة الى الكل (٣٤) » .

ولم يؤد السلوك التاريخى الى اتباع المسزوورد (أوهارناك) لمذهب اللادرية . فلقد ظلت مثل بطلها القس فى رواية Robert Elsemere (١٨٨٨) من التأليهين القلب المزاج . ولكن من اليسير ان ندرك كيف يستطيع السلوك التاريخى أن ينمى اتجاهها لأدريا عند كثيرين آخرين مثل هكسلى الذى كان دائم الاشارة الى هذا الاتجاه .

فاذا نظرنا الى هذه الناحية من أحد زواياها سيتضح لنا ان كل ما فعله العلم الداروينى هو أنه نقل هذه الصورة التاريخية على شاشة أكبر . فلقد عرض بانوراها تاريخية تطورية للكون بأسره بما فى ذلك ما قبل التاريخ . وعرض التاريخ والطبيعة اللاعضوية الى جانب الطبيعة العضوية . وفى هذا الكون الدائب الحركة ، كان كل شىء يتغير ، لا توقف ويتحول لشىء آخر . ومن الميسور تفسير التغيرات تبعاً لفروض طبيعانية . وشجعت الداروينية الناس على رؤية كل شىء - لا العالم الحيوانى وحده - فى نموه من أصل بسيط فى نظام محتمل للتطور . وتبعاً لمبدأ الانتقال الطبيعى ، وهكذا تكون قد استحدثت - بين أشياء أخرى - فكرة تطور الدين ، وأخلاقيات تطورية ، ورغم أنها لم تعرض مواقف مثيرة مماثلة للجدل الشهير حول المخطط وخلق الانسان من أصل خاص له . الا أنها - كما يحتمل - قد أحدثت آثاراً مدمرة على الايمان الدينى فى نهاية المطاف .

ومن ناحية الرعيل الجديد من علماء الانثروبولوجيا التطوريين أمثال

(٣٤) The New Reformation — (Mrs. Humphry) Mary. A. Ward.

فى القرن التاسع عشر الجزء ٢٥ (مارس ١٨٨٩) ص ٤٧٣ .

يلور E. B. Taylor وسير جيمس فريزر ، فانهم تتبعوا الدين الى اصوله الأولى ، وأرجعوه الى الممارسات والعقائد البدائية كعبادة الاسلاف الطوطمية والمذهب الاحيائي animism ، وما عثر عليه من مخلفات الهمجية كالخزعبلات التي مازالت موجودة في الطقوس المسيحية كذبح الاله والعشاء المقدس . واعتقد فريزر مؤلف كتاب The Golden Bough (صدر الجزء الأول من الكتاب ١٨٩٠) بأن الدين لم يعد يساير الزمان الى حد كبير . وتمشيا مع ما قاله فريزر فان أصل الدين كالسحر يرجع الى محاولة تفسير الطبيعة ، والسيطرة عليها . وكما حل الدين محل السحر . فان العلم يحل الآن محل الدين . فالعلم هو المفتاح الذهبي الذي يفتح خزائن الطبيعة . واعتقد فريزر بصفته تطوريا أن الدين ليس نسقا من الوحدات المطلقة ، ولكنه ظاهرة مؤقتة تناظر حالة المعرفة (أو الجهل) . في أى زمان ما من التاريخ . وشعر بالشئ نفسه حيال الأخلاق وكتب يقول : « ان النظرة القديمة القائلة ان مبادئ الصواب والخطأ ثابتة وأبدية لم تعد صالحة . فالعالم الاخلاقي مستثنى بقدر قليل - بالمقارنة بعالم الفزياء - من قانون التغير بلا توقف والتحول الدائم (٣٥) » .

وكان رئيس الاساقفة تمبل دائم الاعتقاد بأن القانون الاخلاقي صامد، ولا « يقبل أن يتطور » غير أن الاخلاقيات التطورية قد قوضت دعائم هذا الموقف أيضا . اذ اتبعت القيم الاخلاقية الاتجاه الدارويني ، وتبين أنها نسبية وتقدمية ، وأنها قد صنعت كعون قى الكفاح للبقاء . ومن الحق ، كما يتبين من حياة هكسلى أنه من الميسور استعمال العلم الدارويني في خدمة نظريات أخلاقية بعيدة الاختلاف . وقرابة نهاية حياة هكسلى ، عكس موقفه وقال : ان الانسان قادر على تطوير سنة أخلاقية سامية ، اذا أكتفى بمحاربة حركة الكون (!) بأن يملى ذاته بطريقة جائرة حتى لو أدى هذا الى سحق كل المتنافسين . وبعبارة أخرى ، دافع هكسلى عن « تطور الاخلاق » بدلا من « أخلاقيات التطور » . ولكن آخرين مثل سبنسر فى شيخوخته وكليفورد W. K. Clifford العالم الرياضى والفيلسوف اللامع ، وسير لسلى ستيفن الذى قام بترويج مذهب اللأدرية الدارويني والحدويين الألمان ، قد حاولوا جميعا وضع « علم للأخلاق » مستندا الى حد كبير على المبادئ الداروينية .

وكليفورد من الشباب الذى اكتسحته - وهو مازال يدرس فى الجامعة - « موجة الحماسة الداروينية » . ولقد اعتقد ان الانتقاء الطبيعى

The Gorgon's Head and Other Literary — Sir James Frazer. (٣٥)

Pieces. (ماكينلان - لندن ١٩٢٧) ص ٢٨٣ .

هو « المفتاح الرئيسى للكون (٣٦) » وعندما استعمل هذا المفتاح فى عالم الاخلاق ، اكتشف ان اصول الحق والباطل « والضمير » ليست فى الدين ، ولكنها فى التطور القبائلى . فلقد اتفق كليفورد هو وداروين (وكان كليفورد قد قرأ الفصلين الثانى والثالث من كتاب اصل الانسان) على أن تصورات البشرية الأخلاقية ذات أصل اجتماعى وليس أصلاً فردياً . وقال كليفورد : « ان تصورات الانسان الأخلاقية تطورت لانها كانت مفيدة للقبيلة أو الجماعة فى صراعها للبقاء ضد القبائل الأخرى وضد البيئة فى جملتها . ووظيفة الضمير هى المحافظة على القبيلة كقبيلة » (٣٧) . ومن ثم فقد نجحت على أفضل وجه تلك القبائل التى غلب عليها تصور « النفس القبيلية » على الرغبات الأكثر مباشرة والفردية فحسب . وعنى كليفورد أيضاً ببيان تفوق الاخلاقيات التطورية على الاخلاقيات الدينية . فبينما قامت الاخلاقيات الدينية بهدم أسس الوطنية والأمانة الفكرية . أكدت الاخلاقيات التطورية دور « الغريزة الاجتماعية » التى هى مصدر الفعل الفاضل . ولعل كليفورد لم يكن على قدر كبير من الايمان بالمذهب النسبى — كما اعتقد فى ذلك الحين . اذ بدا أنه وآخرون أيضاً يفكرون بلغة مراحل الايمان الاخلاقى والممارسة الاخلاقية التى تؤدى فى نهاية المطاف الى اخلاقيات أسمى يعترف بها الجميع . وفى الواقع أن كثيرين من معاصرى كليفورد قد خشوا ما تضمنته الاخلاقيات التطورية من نظرة نسبية وخشوا سقوط القانون الاخلاقى فى النهاية بمجرد ادراك الناس أن الاخلاق تتغير من قبيلة لأخرى ، وأنها مرتبطة بالظروف . ألم يقل داروين نفسه فى كتاب أصل الأنواع .

« لو أن البشر نشأوا فى نفس ظروف النحل ، فلن يكون هناك أدنى شك فى حدوث تشابه بين نساكنا غير المتزوجات وبين طبقة الفعلة ، وفى ظهور اعتقاد بينهم بأن الواجب المقدس يحتم عليهن أن يقتلن أخواتهن ، وستحاول الأمهات قتل بناتهن المخصبات . ولن يفكر أحد فى التدخل » (٣٨) .

(٣٦) هكذا كتب سير فردريك بولوك فى كتاب
Lectures and Essays تأليف المرحوم William Kingdom Clifford (ماكميلان ١٩٠١) الجزء الأول
ص ٤٢ .

(٣٧) The Scientific Right and Wrong — W. K. Clifford
Ground of their Distinction. الجزء الثانى من ١٥٠، انظر أيضاً الى مقال بهاء
On the Scientific Basis of Morals والمقال The Influence upon Morality
of Decline in Religious Belief.

(٣٨) The Descent of Man — Darwin. الجزء الأول ، الفصل الرابع .

وفى النهاية ، يلاحظ أن نغمة اللادرية قد اختلفت نوعا .
 إذ حدث احساس - بطبيعة الحال - بالفقدان - وبالأسف للعجز عن
 استمرار الايمان « الذى عرفه الانسان وهو فى المهد » والوجدانية ،
 بعد أن ألقى بالمؤمنين فى بحر اللايقين الفكرى والوجدانى . ويوضح هذا
 القول حتى عن كليفورد ، الذى كان أقرب الى الاتحاد منه الى اللادرية .
 لأنه حزن لموت « الرفيق الأكبر » يعنى الايمان . ولكن على الجملة لقد
 انتقل اللا أدريون من الايمان الى اللا ايمان دفعة واحدة ، وبلا تدرج ،
 وشعر بعضهم بالابتهاج . ووفقا لما قاله جورج برناردشو فان أصدقاء
 داروين - وكان من بينهم شو نفسه على ذلك العهد - قد أسكرت عقولهم
 الفكرة القائلة أن العالم قادر على السير بغير مخطط « إذ بدت لهم هذه
 الفكرة تنويرا مجيدا ، وتحررا من لاهوت محتضر » (٣٩) . وكان رد
 فعل سير لسلي ستيفن - وهو واحد من اللاأدريين - أقل تدفقا وحماسا ،
 ولكن لعله كان أكثر اتساما بالطبيعية . إذ ذكر فى مقال عن الكاردينال
 نيومان أنه من الحق أنه لم يعد هناك مرشد معصوم ، أو أى نسق محدد
 للحقيقة الكلية . كما كان الوضع عندما ازدهرت المسيحية . ومع هذا
 فبالاعتماد على العقل والعلم - كما قال ستيفن - « نستطيع أن نهتدى
 الى قدر كاف من الحقيقة يؤمن صالح البشر ، وتقدمه ، ونقترب اقترابا
 متواصلا من عالم أكثر تحديدا واكتمالا للحقيقة المحدودة » (٤٠) .

الداروينية والمجتمع

فاذا انتقلنا الى ميدان الفكر الاجتماعى والتاريخى ، كان علينا أن
 نفرق بين داروين والداروينية . وكثيرا ما قورن داروين ونيوتن ، الا أنه
 لا تماثل بينهما على الاطلاق فى ناحية هامة واحدة . إذ كان داروين ميالا
 للانزواء والتذبذب ، بل وربما اتصف بالخور ، ومن ثم فانه لم يزعم أنه
 وضع قانونا للكون خارج نطاق تخصصه . ولا يعنى هذا أنه لم تتوافر
 له أية أفكار عن الدين والتاريخ ، بل وحتى عن السياسة . ففى الأغلب ،
 كان يلتزم الصمت فى هذه المسائل ، ويدون خواطره اما فى صورة
 ملاحظات لم تنشر أو رسائل شخصية للأصدقاء والمحبين .

وقام آخرون بما لم ينتظر أن يفعله داروين ، وطبقوا صراحة
 الأفكار البيولوجية الجديدة على مجالات تخصصهم ، وعلى الأخص فى

(٣٩) «How we Back to Mothuselah — G. B. Shaw (تمهيد) rushed down to a steep place».

(٤٠) An Agnostic's Apology and Other Essays — Leslie Stephen.

بوتنام - نيويورك ١٨٩٣ ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

العلوم الاجتماعية . وبوسعنا أن نستدير في هذا السبيل من أية نظرة خاطفة الى الكتاب الذى نشرته جامعة كيمبردج احتفالاً بيوبيل كتاب « أصل الأنواع » . اذ تركز على العلوم الاجتماعية ربع المقالات التى كتبت على وجه التقريب . وكانت العلوم الاجتماعية على هذا العهد قد وقعت تحت تأثير داروين الى حد ما . فضلاً عن ذلك ، ففى مدى خمسين عاماً ظهرت كتب ومقالات عظيمة وفيرة لبعض الهواة ، وللمختصين أيضاً ، فى موضوعات مثل « علم الاجتماع الداروينى » ، و « الداروينية والسياسة » و « الصراع على البقاء فى المجتمع البشرى » ، و « نظرة بيولوجية الى سياستنا الخارجية » .

غير أن هذا الموضوع معقد . وكما قال شو فى حينه عن هذه الداروينية الاجتماعية : ان مؤلف كتاب أصل الأنواع « قد توافر له الحظ لكى يرضى كل انسان لديه فأس يحتاج الى السن من الاشتراكيين والرأسماليين وأنصار النزعة الانسانية (الهيومانية) الذين يتغنون بقرابة الانسان بالحيوانات . كما أنه أرضى أصحاب الاتجاهات العسكرية » . ومع هذا فلم تقتصر الداروينية على تأييد الأهواء التى كانت قد تكونت بالفعل ، اذ كان لها تأثير قوى فى ذاتها . فلقد دعت فوق كل شئ الى نظرة تطورية الى المجتمع وقدمت دعماً لفكرتين كانتا تتصاعدان فى أواخر القرن التاسع عشر : الأولى فكرة الكيان العضوى الاجتماعى . والثانية هى فكرة الصراع كأداة أساسية للتقدم الاجتماعى ، وبخاصة فى الشئون الدولية .

ولاحظ عالم اجتماع فرنسى اشترك فى اليوبيل الذهبى لجامعة كمبردج أن الداروينية قد عملت حساباً « للنهوض بتطبيق فلسفة الصيرورة على دراسة المؤسسات الانسانية (٤١) » . وكان هذا أعظم اسهام للداروينية فى الفكر الاجتماعى . وازدادت سرعة هذا الاتجاه الذى كان قد بدأ فى وقت مبكر نحو النظر الى المجتمع نظرة « توالدية » بدلاً من النظر اليه نظرة آلية أو « قبلية » *a priori* . ونزعت الداروينية الى استيعاب المجتمع والانسان معا فى الطبيعة التى نظر اليها الان ضمن الكونيات أو الحركة الكونية . واستطرد الاستاذ بوجليه وقال أن الداروينية قد ضخمت « الاحساس بالتطور الكونى » للمؤسسات والحضارات التى تتعرض لتغير مستمر ، مثلما حدث للأنواع البيولوجية ، ونبه بوجليه فى هذا المقام الى موقف اتبعه ادوارد بيرنت تيلور - الذى

(٤١) Darwinism and Sociology — C. Bouglé. ضمن كتاب

Darwin and Modern Science. مختارات جمعها A. C. Steward

كيمبردج ١٩١٠ ص ٤٦٦ . كان بوجليه يشغل وظيفة استاذ لعلم الاجتماع فى جامعة تولوز .

يوصف باب الانثروبولوجيا - وكان كتابه Primitive Culture قد ظهر في السنة عينها التي ظهر فيها كتاب أصل الانسان . ولا شك أن تيلور لم يكن بحاجة الى داروين لكي يعلمه العلم الذي استحدثه في الاجتماع التطوري . والظاهر أن تيلور قد تعلم الكثير من هذا العلم من أوجست كونت ، وما قاله عن الجيولوجيا الاطرادية الجديدة Uniformitarianism ومصادر أخرى . بيد أن تيلور قد تعلم من داروين أيضا . وعلى أي حال ، فلقد صور تيلور على نحو رائع - ربما فاق الجميع ما عدا هربرت سبنسر - مدى تلقيح نظرية التطور لعلم الاجتماع ١٨٧١ ، وفي الصفحات الاستهلالية لكتابه ، شارك تيلور بالكتابة في الفكرة التي كانت مازالت منفرة في نظر كثير من الناس - كما لاحظ - والقائلة أن تاريخ المجتمعات ما هو الا « جزء لا يتجزأ من تاريخ الطبيعة » وأنه أيضا يخضع لقوانين محددة مثل حركة الموجات ونمو النباتات والحيوانات . واستطرد تيلور ووصف « قانون » المراحل المتعاقبة للحضارة : « اذ أن كل مرحلة قد نمت أو ارتقت من المرحلة السابقة لها . وتبعاً لعل فعالة مماثلة ، فان المجتمعات تميل الى اتباع اتجاهات مماثلة في الارتقاء ، أي تمر بمراحل متعاقبة من الهمجية والبربرية والتحضر ، وان وجب للحق القول بأن بعض هذه المراحل لا يكمل الطريق بأكمله . وهناك آثار من المراحل السابقة موجودة حتى في المجتمعات المتحضرة . وكان هربرت سبنسر نصير فكرة الحرية الاقتصادية Laissez-faire أو بمعنى أصح نظرية « السبيل » وسدني وب - الاشتراكي - من بين الآخرين الذين شعروا بتطور المجتمع في مراحل متعاقبة . وأجمل سسدي وب نظرة كاملة شائعة عندما كتب ١٨٨٩ :

« من أثر ما قام به جهد كونت وداروين وهربرت سبنسر - بصفة خاصة - لم نعد قادرين على النظر الى المجتمع المثالي كدولة لا تتغير . فبعد أن كان المثل الأعلى الاجتماعي ساكناً فانه أصبح الان دينامياً . وغدت ضرورة النمو المستمر وارتقاء الكائن الاجتماعي من البديهيات . فلا يوجد فيلسوف الآن يبحث عن أي شيء ما عدا التطور التدريجي الذي ينبثق فيه النظام الجديد من النظام القديم » (٤٢) .

وابتعد بعض الداروينيين الاجتماعيين عن طريقهم ، واتجهوا الى تخليص التطور من التقدم ، وأشاروا الى أن التغير لا يلزم أن يكون تغيراً للأفضل . وأبدى نفر قليل شكوكاً حقه ، كما حدث فعلاً عند هكسلي ،

الذى كان فى بعض المناسبات مكتئبا منجهما فى نظرتة الى التقدم الاجتماعى وقال فى محاضرات Romanes ١٨٩٣ - « ان نظرية التطور لا تشجع على التكهن بحدوث قيامة ألفية . وعلى الطبيعة الاخلاقية أن تتوقع ملاقات عدو قوى شديد المراس هو (الدفقات الكونية) cosmic process طيلة بقاء العالم » ومن ناحية رئيسية ، كان التطوريون تقدميين أيضا ، واتبعوا الاتجاه التقدمى فى جدلهم مع القائلين بالتدهور . واحتدم الجدل فى ستينيات القرن التاسع عشر وبعد ذلك . وركز القائلون بالتداعى مثل رئيس الاساقفة واتلى Whalley ودوق أرجل Argyll ، أى المعنيون بتوكيد النظرة المسيحية فى الحقيقة على القول بتدهور الهمجى من حالة أخلاقية سالفة اسمى . واتجه التطوريون - بما فى ذلك داروين وتيلور - الى الرأى المضاد فقالوا : اما أن همج العهد الحاضر أرقى من أسلافهم ، أو أنهم يمثلون بقايا أو مخلفات حالة أبكر وأدنى من الجنس البشرى - وكتب تيلور : « على الرغم من حدوث تدخل متواصل للتدهور والانحطاط ، الا أن الاتجاه الرئيسى للحضارة من البداوة الى العهد الحاضر قد اتخذ صورة الاتجاه من الهمجية الى التحضر » . ولم يخامر الاثنان أى شك فى أن أوربا وأمريكا هما قمة الحضارة فى العالم المعاصر (٤٣) . وكان ما رآه داروين ، وهكسلى - الى حد ما - اذ كان هكسلى رغم أنه ليس من القائلين بكل تأكيد بالكمالية Perfectiblian ، الا أنه أدرك وجود تقدم أخلاقى وتقدم فكرى أيضا فى التاريخ ، ورأى أنه « لا حدود » لما يستطيع انجازه فى المستقبل الذكاء والارادة بعد الاسترشاد بالمبادئ السليمة للبحث ، وتنظيم الجهد المشترك ، وأعتقد أنه من الميسور تحقيق الكثير حتى من « التغيير لطابع الانسان ذاته لما هو أفضل » (٤٤) . وأظهر هكسلى شيئا من التردد فى اعتقاده فى تقدم الانسان حتى فى هذه المحاضرة نفسها .

علينا أن نذكر أن سيدنى وب قد كتب عن « ارتقاء » الكيان العضوى الاجتماعى . وكانت هذه هى الفكرة الاجتماعية الثانية ، التى ساعدت الداروينية على النهوض بها ، أى النظر الى السياسة على غرار الكائن العضوى البيولوجى وتصور المجتمع لا كمجرد شئ يتطور ، وانما

(٤٣) انظر الى الفصل الأول والفصل الثانى من كتاب Primitive Culture

فيه رفض تيلور اتباع ما ذهب اليه أنصار فكرة التدهور ، ونظرتهم الى التقدم ، وما فالوه عن تركيز كل العلوم حول العرقية .

(٤٤) Evolution and Ethics - T.H. Huxley.

كشء قادر على العمل بنجاح بحكم أنه « كل » حق فقط ، أى « كشيء أكثر من جمع من المتناثرات لوحدات فردية متعددة » . وأكدت فكرة الكيان العضوى الاجتماعى عادة دور الدولة . (ومع هذا فإنها لم تفعل ذلك فى مذهب سبنسر) أو المجتمع الجماعى ، الذى لا يلزم أن يكون أصيلا ، أو أسمى من الفرد ، ولكن له أهميته بكل وضوح لنهوض الفرد وضرورى لبقاء الجماعة . وأحيانا . كانت فكرة الكيان العضوى الاجتماعى تحمل فى طياتها الاعتقاد بالتفاوت الإنسانى والاجتماعى ، ولكن الإيمان بها لم يك حكرا للمحافظين السياسيين « كالقوميين المتكاملين » فى ألمانيا وفرنسا . وتبنى هذه الفكرة أيضا الاشتراكيون ، وبخاصة أنصار التطور والسيالة الجديدة من الليبراليين التى رأسها فى إنجلترا فيلسوف أكسفورد : توماس هيل جرين . وانتشرت مثل هذه الأفكار لأن العصر كان بحاجة لمجتمع مركزى التنظيم يكفل التشريع الاجتماعى أو لى تصبح الغايات القومية أكثر تأثيرا .

لم تكن الداروينية هى المصدر الأوحى أو الرئيسى لفكرة الكيان العضوى الاجتماعى ، كما يتبين مثلا من قراءة محاضرات المؤرخ الألمانى هاينريش فون ترايتشكه فى السياسة أو كتب جرين فى الأخلاق والالتزام السياسى ، ولقد تحدث الاثنان بلغة المثالية الجديدة . إلا أن وب لم يك مخطئا عندما جمع بين الفكرة والداروينية ، لأن الداروينية لم تكن قادرة على تركيز انتباهها على النوع فى تمامه ، أو على الأسباب التى اعتمد عليها بقاؤه أو انقراضه . وكان كليفورد واحدا من الذين نقلوا هذا الفكر الخاص بالنوع الى ميدان الفكر الاجتماعى . ومقالاته حافلة بصور التشبيه بالكيان العضوى والداروينية - فالقبيلة (التى وضعها مكان النوع) قادرة على البقاء كما كتب كليفورد - اذا أمكنها أن تفرس فى عقول أبنائها « نفسا ممثلة للقبيلة » بموجبها تتصدر مصالح الجماعة على فضائل حب النفع الشخصى الذى أفرط البنتاميون فى امتداحه ، واستطرد كليفورد يقول فى مقال آخر (٤٥) : أن المجتمع كائن حي « ولقد أصبحت بعض أجزاء من الطبيعة البشرية على ما هى عليه » فمن أجل الكل (المجتمع) ووظيفة الضمير وهى الكلمة التى نطلقها على هذا الجزء « هى الحفاظ على المجتمع فى الصراع للبقاء » واتفق كليفورد هو والمقدمة المنطقية لداروين و (جرين) على أن الإنسان حيوان اجتماعى ؛ وبنى على ذلك فلسفته الاجتماعية ذات الطابع العضوى .

(٤٥) توسع كليفورد فى شرح فكرة النفس القبائلية Tribal Self فى مقال بعنوان On the Scientific Basis of Morals انظر الى فكرة Right and Wrong .
ففيها اشار الى داروين وفكرة الكائن العضوى الاجتماعى .

وأعرب بعض الداروينيين أيضا عن ايمانهم بالفكرة الجانبية الخاصة بالتفاوت الاجتماعي . وكما رأينا ، كان فرانسيس جالتون من بين آخرين ، من الذين أبرزوا الاختلاف البيولوجي (الوراثي) بين الأفراد ، ودافعوا عن علم تحسين النسل كوسيلة للنهوض بالمجتمع . واستعمل آخرون - وبخاصة في القارة الاوربية فكرة الانتقاء الطبيعي لمؤازرة نوع ما من النزعة الارستقراطية (٤٦) ، وعلى الرغم من أن هكسلي كان من دعائم الديمقراطية إلا أنه كان يعتبر المساواة هراء ، وابتعد عن اتجاهه لدحضها على طريقة الداروينية - من ناحية . وقراءة نهاية حياته ، كان هكسلي يتكلم اللغة ذاتها المتأثرة بالفكرة العضوية مثل كليفورد مؤكدا الحياة « للجسم الاجتماعي » في جملته ، تعززه حكومة قوية ومبدأ اللامساواة . وهو ما يعنى من بين أشياء أخرى ، عدم الوثوق في دور الانسان الخارج في السياسة ، ومن الغريب أن يجعل هكسلي روسو هدفا لهجومه في مقال بعنوان Natural Inequality of Men (١٨٩٠) ذكر فيه : « ان إعادة احياء مذهب روسو في أيامنا هذه قد عادت بمساوىء مؤسفة » (٤٧) اذ علمت الناس أن كل البشر قد ولدوا أحرارا ومتساويين في الصفات الطبيعية ، وبعد أن يكبرون سنة بعد الاخرى تتحول الاختلافات في الامكانيات السياسية التي ولدت معهم بالفعل الى اختلافات حقة . وقد أثبتت ملكة اللامساواة السياسية أنها نتيجة ضرورية للملكة الطبيعية .

استعمل هكسلي هذا القول لتبرير رفضه لمشروع تأميم الأرض الذي دعا اليه الأمريكي هنرى جورج في كتاب Progress and Poverty ووصفه بأنه خيالي ميثوس منه .

وفي النهاية فإن الداروينية - لأسباب غير خلقية - قد شجعت تشجيعا قويا الفكرة ، التي نمت بالفعل في عصر السياسة الواقعية Realpolitik والامبريالية ، والتي اتخذت شعارا لها أن « الحرب »

(٤٦) على سبيل المثال لدينا Vacher de Lapouge الذي ناقش في كتاب Les Selections Sociales القول بأن الانتقاء الاجتماعي يعمل ضد الانتقاء الطبيعي . وبذلك يهبط بمستوى المجتمع على نحو غير طبيعي .

(٤٧) T. H. Huxley في مجلة القرن التاسع عشر الجزء ٢٧ مقال عن . On the Natural Inequality of Man حاول هكسلي - خصوصا في السياسة - اتساع موقف وسط بين ما دعاه « بالفوضوية » أو « الفردية » المتطرفة (بعد أن قرأ شتيرنر) والنظام التصنيفي الصارم Regimentation وكان هكسلي يؤيد الديمقراطية ، بمعنى أنه اعتقد أن الديمقراطية أفضل ما يشد أزر حرية الفكر والضمير

قانون العالم الاجتماعي - وبطبيعة الحال ، لقد ردد الليبراليون شعار Laissez-faire (كما قلنا) أمدا طويلا . وهناك ما يدعو الى السخرية ، لأن فكرة داروين عن الصراع للبقاء قد تأثرت تأثرا جزئيا بالمذهب الليبرالي (من خلال المالتوسية) ثم عاودت الظهور فيما بعد في مذهب ليبرالي بوصفها فكرة داروين . غير أن المذهب الليبرالي ، والفكر الاشتراكي الباكر أيضا - فيما يتعلق بهذه الناحية - لم يكن يتصور بأي حال أن الاعتقاد في دور الصراع يؤدي الى استبعاد جانب التوافق . إذ كان الصراع وسيلة للتوافق في مذهب هربرت سبنسر . فالصراع بين الأفراد والأمم ضروري للتطور الاجتماعي . غير أن سبنسر قد تنبأ في آخر الأمر بأن الصراع سيفقد فائدته الاجتماعية ، بعد أن تطورت المجتمعات ، وانتقلت في مرحلة أخرى الى مرحلة «الصناعة» . التي سيسودها السلام والتعاون . ان هذا لم يكن فكر الداروينية الجديدة اطلاقا ، على الرغم من أن سبنسر قد عاش طويلا في العالم الدارويني (٤٨) . وكان من الذين يضرب بهم المثل عند الكلام عن فكرة التطور الاجتماعي . ولكن وفقا لهذا المنظور الجديد ، فإن الصراع الذي فسر بطريقة أكثر عدوانية على أنه « حرب » تمشيا مع ما جاء في كتاب أصل الأنواع قد غدا الآن قانونا حديديا للكون ، يساعد على تحقيق التقدم ولكنه لا يحقق التوافق بالضرورة . ولقد بدا أكثر علمية وكلية . وان كان لا ينطبق على العلاقات بين الأمم وحسب ، وانما ينطبق أيضا على علاقات الأفراد داخل الأمم .

واعترض الأمير كروبوتكين - وكان من العلماء - على تفسير الداروينية على هذا الوجه . ففي كتاب « التعاون المتبادل » الذي ألفه لدحض فكرة هكسلي التي وردت في كتاب The Struggle for Existence in Human Society (١٨٨٨) قال كروبوتكين بعد أن فحص لأول مرة

(٤٨) ومع هذا فقد كان سبنسر من انصار فكرة التطور قبل داروين . وكان له مذهب خاص به عن التطور ، ولم يك داروينيا أصلا ، رغم أنه ارتبط بداروين بعلاقة طيبة ، وقبل فكرة الانتقاء الطبيعي . ولكي يضع صيغة لقانون عام في التطور . فانه زاد من الاعتماد على الأفكار التي جاء بها علماء الأحياء في القارة الأوروبية ، وبخاصة لامارك وكارل رنست فون باير . وحافظت فكرة لامارك على انتقال الصفات الوراثية من جيل لآخر واثريا على نفع المجتمع (Use inheritance) واستفاد سبنسر من هذا الرأي كما تعلم من الفسيولوجيا الألمانية أن التطور في صورته الاجتماعية والبيولوجية يمثل تقدما من البسيط الى المعقد أو المركب عبر القرون . انظر الى كتاب Herbert Spencer Basic Books (١٩٧١) الفصل السادس تأليف J. D. Peel

العلاقة بين الداروينية وعلم الاجتماع . أنه اكتشف عدم قدرته على اقرار ما جاء في أى كتاب أو مقال تناول هذا الموضوع . واتجه الى الاعتقاد فى وجود قانون فى الطبيعة « لتبادل العون » كان أهم للمتطور التقدمى للنوع من قانون الصراع المتبادل ، ولعل كروبوتكين قد أساء فهم هكسلى - من ناحية - لأن ما حاول هكسلى قوله كان أنه يشعين على « الانسان الأخلاقى » معارضة « الانسان الطبيعى » لو أريد للجنس البشرى أن يبلغ حالة التبخر ، أى يجب أن يوضع حد للصراع للبقاء ، أى يستعاض عن حالة : « الحرب المتبادلة » بحالة « السلام المتبادل » بيد أنه من الحقيقى أيضا أن هكسلى لم يكن شديد الولع بالدمار أو الحرب ، بحيث يرضى عن تحقيق هذه الحالة السعيدة على الإطلاق - اذ قال هكسلى : « ان محاولة الانسان الأخلاقى تحقيق الغاية الأخلاقية لن تلغى بأى حال الدوافع العضوية الممتدة الجذور . التى ترغم الانسان الطبيعى على اتباع الطريق غير الأخلاقى ، ولربما يصعب تحويل هذه الدوافع » . ورأى هكسلى أيضا أنه فيما يتعلق بالحاضر ، فإن قانون الانتقاء الطبيعى مازال فعلا بين الأمم وبين الأفراد أيضا : « فبالرغم من أنفسنا ، فاننا مشغولون فى الحق فى صراع مهلك للبقاء مع جيراننا الذين يفترض انهم مسلمون ، وحسنو النيات ، أى كالوضع بين الفرنسيين والالمان وهكذا .. ولما كان هكسلى من الأنصار الطيبين لالتوس ، لذا فانه أرجع فكرة الانتقاء الطبيعى الى قضية السكان ، والتنافس على الموارد الطبيعية فى باطن الأرض ، ونحارب عن وجود « تنافس أبدي للانسان ضد الانسان وللأمة ضد الأمة » (٤٩) .

وغالى آخرون أقل غموضا من هكسلى - فى تطبيق هذا القانون . وكان بينهم كارل ماركس الذى اهتدى فى الداروينية الى أساس للصراع الطبقي عبر التاريخ . وكان هناك آخرون أيضا ، حولوا فكرة الأمة الى القومية (الشوفية) كما قال المؤرخ الالماني فردريش ماينكه . ولم يستند كل أولئك المتمسكين تمسكا كاملا بالقومية فى براهينهم على الداروينية . بقدر ما أعرف ، فإن موريس بارس Barres وشارل موراس Maurras بين الفرنسيين والالمانى ترايتشكه ، لم يذكروا الكثير عن داروين . وكانوا بغير حاجة لذلك ، لأنهم رجعوا عند كلامهم عن القومية الى مصادرهم القومية كالتاريخ الفرنسى ، والموناركية أو المثالية حسب مقتضى الحال . ومع هذا فقد اكتشف بعض القوميين وأصحاب النظريات العنصرية فى الداروينية أشياء تتوافق مع أغراضهم . فمثلا هناك

(٤٩) كل هذه المقهضات منقولة من كتاب

The Struggle For Existence in Human Society.

Felix Le Dantec فليكس لودانتيك الذى تحدث عن « الصراع العالمى Combat Universel فى كتابه Les Luites entre societes humaines (١٨٨٣) وهناك أيضا عالم الاجتماع النمىوى لودفيج جومبلوفتش ، الذى اعتقد بالمثل أن الصراع الدائم بين الأجناس هو قانون التاريخ . ولا ننسى فاشيه دو لابوج الذى لم يكتف بتقديم معتقداته عن الانتقاء الطبيعى والصراع العنصرى ، ولكن به كتب أيضا بعض صفحات فى Revue d'anthropologie وهوستون تشامبرلين زوج ابنة ريشارد فاجنر . فبينما كان يضع خواطره عن الجامعة التيتونية ، زعم أنه أكمل مذهب داروين . والعالم الانجليزى كارل بيرسون الذى لخص فى (خطاب) ألقاه فى الجمعية الأدبية والفلسفية فى نيوكاسل ١٩٠٠ أفكارا مماثلة لأفكار هكسلى فى مقاله مع تفاؤل أكثر .

وأخطر بيرسون مستمعيه فى سياق كلامه عن حرب البوير أن انجلترا مشتبكة فى صراع على البقاء بين أمم العالم ، ويجب أن تحافظ على مستواها حتى تصبح أكثر استعدادا ، اقتصاديا وعسكريا ، وفى كل ناحية أخرى ، لو أرادت أن تستمر فى البقاء . وعرف داروين بيرسون أن الأمم مثل أى أنماط حية أخرى هى كائنات حية خاضعة لقانون التطور . وبهذه الصفة فإنها مكرهة ومضطرة الى الانهماك فى « صراع مستمر » لا للبقاء فحسب ، بل للتقدم . وصرح بأن الصراع هو « مصدر التقدم الانسانى عبر التاريخ العالمى » . « وان اعتماد التقدم هذا على بقاء الجنس الأصلىح — وهو شىء قائم كما يبدو — قد أعطى الصراع للبقاء مظهر الافتداء » . أنه يمثل الحرب الصليبية المحمومة ، التى يستخلص منها أنقى المعادن ، (٥٠) . فلا غرو اذا قال برناردشو بعد ذلك بسنوات بمناسبة الحرب العالمية الاولى أن علم الاجتماع على الطريقة الداروينية قد « أحدث كارثة أوربية » ولم يكن داروين نفسه مسئولا مسئولية مباشرة عن ذلك . ولم يقل شو أيضا ذلك . ان بعض مريدى داروين وحوارييه قد جاءوا بداروينية تجاوزت داروين ، وبذلك روجوا للهيىب المنافسة الدولية والحرب .

National Life from the Standpoint of Science — Karl Pearson. (٥٠)

لندن ١٩٠١ ص ٣٤ ، ٤١ .

النكسة

Fin-de Siècle

لا عجب اذا دارت كلمتى « فان دوسيبكل » على كل لسان عند اقرباب سنة ١٩٠٠ . وغالبا ما كانت الكلمتان تشيران الى ما حدث من « انهيار » فى ثمانينات القرن وتسعيناته ، والى بعض البدع الفلسفية والفنية الجديدة التى تعرف عليها ماكس نورداو فى كتاب بعنوان الاضمحلال (وهاجم فيه نورداو بين آخرين نيتشه والرمزيين والمتسببين فى التدهور) (١) ، وان كان معنى Fin-de-siècle لم يتسم بالدقة قط . اذ أن للكلمتين مفهوما أوسع ، ومن ثم فقد استخدمتا هنا للدلالة على عالم جديد من الفكر ، كانت ملامحه قد بدأت تتحدد قرابة نهاية القرن .

ومن المهم أن نفهم أن هذا العالم لم يحل مكان العالمين السابقين اللذين تحدثنا عنهما (عالم الرومانتيكية وعالم التنوير) وانه لم يسد الفكر بعد ١٩٠٠ مباشرة أو قبلها مباشرة . اذ استمرت « موضحة » التنوير . كما نسميها ، وبخاصة بعد أن أعادت الدارونية تفسيرها وتعميزها ، استمرت ممثلة للتيار الأساسى حتى فى القرن العشرين . وان وضع تمثال نصفى لا وجست كونت فى ميدان جامعة السوربون فى باريس ١٩٠٢ ليعد رمزا لهذه الاستمرارية (لوحة رقم ٩) . وقبل ذلك بأربع سنوات ، احتفلت السوربون بالعيد المئوى لكونت ، وكانت قد أعادت تنظيم نفسها وفقا للاتجاهات الوضعية . وهكذا فرغم (الثورة ضد الوضعية) الا أن الوضعية استمرت تفيض كحركة منظمة قادرة على

(١) كان ماكس نورداو طبيبا وصحفيا ، وعاش فى باريس . وكتابه Entarlung (النكسة أو التدهور) نشر ١٨٩٢ . وهو واحد ضمن كتب عديدة ، تناول فيها نورداو اوصاف الحضارة الأوربية ، أى نفس ما يعنيه المصطلح الفرنسى Fin-de-siècle.

تجديده نفسها ، ولو أن هذا قد حدث تبعا لاتجاهات أكثر راديكالية من « المذهب الوضعي المنطقي » لبرتراند رسل ولودفيج فيتجنشتاين . وعبر الفريق الأكبر من علماء الاجتماع والمصلحين الاجتماعيين ، بالإضافة الى عدد لا بأس به من أنصار النزعة الانسانية (الهيومانية) عن ثقتهم في العلم أو العقل ، ومقدرتهما على تحقيق التقدم (٢) . وتحدث ارنست هيكل Haeckel الوندوى والاشتراكي الألماني في مؤتمر الأحرار الدولي ، الذي عقد في روما سنة ١٩٠٤ عن « العلو المتسامي بالحضارة الذي حققه الانسان في القرن التاسع عشر ، والتقدم المذهل لعلم الطبيعة وتطبيقاته العملية في التكنولوجيا والصناعة والطب . . . الخ » ، مما زاد الآمال لتحقيق « سمو قوى آخر في حضارة القرن العشرين » (٣) وقال هوبهاوس L. T. Hobhouse الذي شغل أول كرسي للاجتماع في جامعة لندن الشيء نفسه في كتابه Mind in Evolution (١٩٠١) ، وتطلع هوبهاوس الى قيام الانسان بالحكم regum hominis الذي يرتكن الى سيادته على الطبيعة الخارجية . وسييسر تحقيق هذه الحالة العلم ، والانسان بالذات . وبعبارة أخرى ، لقد بلغ العقل الانساني مرحلة جديدة من التطور ستضع المستقبل تحت سيطرة العقل . ان هذا النوع من التفكير هو الذي دفع سير نورمان انجل بعد حادثة سارايفو (التي أدت الى حدوث الحرب العالمية الأولى) الى التكهّن بنهاية الحرب بين الشعوب المتحضرة . واشترك انجل مثل هوبهاوس في الاعتقاد بإمكان اصدار « قانون لتسريع » العقلانية الانسانية . فلقد أصبحت الحرب الآن « وهما » خلافا لما يقوله العسكريون ، بعد أن تغيرت الطبيعة البشرية ، وغدا الانسان أكثر عقلانية وتحضرا في المائة السنة الأخيرة أكثر من الألفي السنة السابقة (٤) . ان هذه الأصوات لم تكن من مترسبات مرحلة أبكر مثل آثار تيلور وحفرياتة والتي أصبحت الآن مرحلة غير مسايرة للعصر . انهم قد تحدثوا نيابة عن الأغلبية من أجل نظرة Anschauung كانت ما زالت تتمتع بحيويتها حتى في أعماق أغوار الدوائر الفكرية .

وكانت هذه النظرة Anschauung موضع خلاف خطير على نهاية

-
- (٢) انظر الى كتاب Good Tidings — W Warren Wager الذي تضمن الكلام عن استمرار الإيمان بالقدم (جامعة انديانا ١٩٧٢) الجزء الثاني .
- (٣) Der Monistenbund : Thesen zur — Ernst Haeckel Das Freiwort — Organisation des Monismus.
- (الجزء الرابع — ص ٢٨٦) .
- (٤) انظر كتاب The Great Illusion من الكتب الهامة ، ظهر سنة ١٩١٠ وكان مؤلفه Angell . ومن رجال الاقتصاد .

القرن التاسع عشر . وكما تبين ، لقد بزغ عالم جديد للفكر متحدثا فروضه الأساسية . وليس من السهل وصف هذا العالم ، الذى لم تكن معاملته قد تحدت بعد ، أو شعر بالوعى بنفسه كاملا . وكلمتا « فان دوسيبكل » لا تصفه وصفا كاملا ، لأننا اذا توخينا الدقة سنقول ان هذا العالم لم يكن يمثل نهاية القرن بقدر تمثيله لبدايته ، يعنى أنه قد تضمن فى جوفه بذور نوع جديد من الحداثة البعيدة الاختلاف عن الحداثة العلمية العقلانية ، التى سوف تنمو وتنضج ، بعد أن ينطلق القرن العشرون . فهو نهاية بمعنى أنه قد دفع قدما . وعرض على أنظار عامة الناس ميولا معينة فى التفكير استغرق تكوينها عشرات السنين . انه عالم فى ثورة لا ضد الوضعية ، وانما ضد كل أنماط القيم البورجوازية والأعراف والتقاليد العقلانية البورجوازية و « التقليدية » بوجه عام . ولكن وفوق كل شيء ، انه عالم بلا اتجاه (أو عالم يحاول الإفلات من اللاتوجيه) . ووفقا لتشبيهه أتى به نيتشه فان الأوربيين قد تقاذفتهم الأمواج والتيارات بعد أن حرقوا معابريهم من وراءهم ، وألقوا بأنفسهم فى قوارب تحت رحمة اليم . اذ يمتد أمامهم البحر المفتوح بأسراره التى لا نهاية لها ، وأخطاره . واذا تغلب عليهم الحنين للوطن والارض اليابسة سيصادفون مشكلات عويصة . فلم يعد هناك مثل هذا اليأس . وليس من شك أن نيتشه كان يتحدث عن أقلية من أصحاب الأرواح الحرة فقط ، لأنه كان يعرف تماما « أن أغلب الناس فى أوربا الهرمة » ما زالوا بحاجة الى دعائم الدين والميتافيزيقا والعلم ، وما زالوا متعلقين بها . ولا أحد يتوقع أن يعيش طويلا فى راحة اليقين » ولعل مثل هذا البحر لم يوجد من قبل فى التاريخ » (٥) . وكان هذا « الانفتاح غير المتوقع » الذى لاحظته نيتشه هو ذروة قرن من الفكر النقدي والشك الأكال ، ولكنه كان أيضا قرن المظهر الهيراقليطى للدارونية ، كما سنرى . على أنه كان مصحوبا أيضا مصاحبة محتومة باللاتوجيه ، الذى بدا أشد تطرفا من أى عصر مضى وتمثل هذا الشعور فى عدم ادراك أين يقع اليقين ، وحتى اذا وجد اليقين فانه لن يكون شيئا آخر غير التغير ، وعدم معرفة ما يخبئه المستقبل .

ان هذا اللاتوجيه اما أن يكون (دعوة لاجراء تجربة جديدة) أو يكون سببا للشعور باليأس . وكان نيتشه بالذات قد همل لهذا الانفتاح الجديد ، رغم أخطاره ، وفعل الشيء نفسه هنرى برجسون ، الذى بنى فلسفته فى التغير عليه ، ان كل فلاسفة الحياة الروحانيين والمثاليين فى « فان دوسيبكل » وسنسميها بعد ذلك « النكسة » كانوا فى الحق

(٥) Friedrich Nietzsche (العلم البهيج) ١٨٨٢ - الأقسام ١٢٤ ، ٣٤٣

متفائلين ، وان ندر عدم شعورهم بالقلق . ففي أسلوبهم المتميز قام حتى ممثلو الانحلال برد فعل موجب لمواجهة عالم ظهر فيه أن التغير والتحول هما اليقين الوحيد . وعلى أى حال ، لقد رأوا أن فى وسعهم أن يفعلوا مثل ماريوس الابيقورى أى « يعتمدوا على الحاضر » ، وأن يملؤوه حتى الثمالة بأحاسيس حية (٦) . على أن العقدين الآخرين من القرن التاسع عشر كانا مفعمين باناس معلقين فى الهواء ، قلقين متشائمين (*) . ولم يكن ورثة الجيل الأقدم من أمثال رينان وبوركارت يشعرون بأنهم لا يعرفون الى أين يسبحون ، بقدر شعورهم بالاحباط . وأنصب هذا الشعور عند بعض على المعرفة ذاتها ، التى اتجهوا الى الظن أنها قد لا تكون متوافقة هى والسعادة ، كما انصب أيضا على حالة الحضارة ، التى رأوها حولهم .

لقد شعر الفتيان Les jeune gens وهو عنوان موضوع مقالات كتبها أئمة عالم الأدب فى فرنسا من أمثال بول بورجيه وموريس بارس Barrés بالضيق فحسب ، ولم يخطر ببالهم فى تلك اللحظة أى شئ أفضل من صقل نفوسهم . ولقد سماهم بارس بالـ Les Déracinés (المجذورون) أى الذين لا جذور لهم . كانت هناك أسباب خاصة بطبيعة الحال تفسر لماذا اتجه فرنسيو هذا الجيل بالذات الى التشاؤم . فلقد عرفوا الأوضاع فى أسوأ حالتها ، أى الازلال والرعب ، اللذين أعقبا هزيمة بلادهم على يد البروسيين سنة ١٨٧١ ، وما أعقب الهزيمة من حرب طبقية وحمامات دم « الكومين الباريسية » ولكن كانت هناك أسباب أعمق للضيق المعاصر ، الذى لم يقتصر بأى حال على الفرنسيين . اذ كان فردريك ميرز Myers يكافح على هذا العهد باحثا عن أسباب الخلود الشخصى فى عالم بلا اله ، ونبه الى حالة الزهقان من الدنيا Weltschmerz الكامن فى مجتمعاتنا المتحضرة ، وتداعى كل ايمان حق بكرامة الحياة ومعناها . وبأنها لا تنتهى . كل هذا قد حدث وسط عالم مدعو - كما أدرك - لاكتساب السلامة العقلية والصحية والصحة البدنية ، والذكاء وحميد السجايا (٧) . وهكذا فبينما هلل بعض أهل عهد النكسة ، شعر آخرون باليأس أو بالضيق ، واكتشف بعض هذا النفر الأخير - كما يجب أن نلاحظ - طريقا للعودة الى الايمان والحياة ذات الغاية ، وبخاصة (فر فرنسا على أقل تقدير) بعون الكاثوليكية ، أو القومية .

(٦) الإشارة هنا موجهة الى رواية Marius the Epicurean (١٨٨٥) تأليف الأديب الانجليزى والتر بيتر - أنظر بوجه خاص الى الفصل التاسع The New Cyrenacism.

(*) هذه العبارة تكفى وحدها للدلالة على افلاس جميع المذاهب اللاروحية .

(٧) Personality and its Survival of Bodily Death (١٩٠٣) تأليف

Fredric W. Myers نشر لونغمان لندن ١٩١٥ الجزء الثانى ص ٢٧٩ . وميرز

(١٨٤٣ - ١٩٠١) شاعر وكاتب مقالات ومؤسس جمعية للأبحاث النفسية .

وبعد ترجمة هذا اللاتوجيه الى أفكار ، سواء أحدثت روحا موجبة أو سالبة ، فانها ابتكرت اجابات جديدة على الأسئلة الدائمة ، وكان لا مفر من حدوث ذلك . فسلم برجسون بين آخرين بوجود نوع جديد من الطبيعة الاحتمية ، بعيدة الاختلاف عن طبيعة الوضعيين . وبدأت الطبيعة البشرية في الوقت نفسه تبدو أقل عقلانية ، أما المعرفة فقد تراءت لهم أكثر ذاتية ومراوغة ، وبدأ التاريخ أقل صلاحية للتنبؤ والفهم . ونزع الميل الشامل في التفكير الى الاتجاه صوب كون أكثر اتصافا بالمصادفة ، ويخضع للتغيير بلا غاية أو غايات . ان هذا كان مجرد ميل ، ولكنه ميل الى المستقبل . ونكرر القول بأن عهد النكسة لم يمثل أسلوبا موحدا في الفكر . كما لم يمثل أى فكر سائده . اذ ظل منغلقا في نطاق عالم أكبر - ما زال بالقوة - لتوقعات التنوير .

التمرد على الوضعية

أفضل وسيلة لبحث الأفكار عن الطبيعة هو الربط بينها وبين التمرد أو الثورة على الوضعية . وحدث هذا التمرد - الذى بدأ على أقل تقدير في وقت مبكر يرجع الى ستينات القرن التاسع عشر ، وبلغ ذروته في تسعينات القرن - على جبهة عريضة جدا . وعلى هذا العهد ، كتب الفيلسوف الفرنسى ألفرد فوييه كتابا عن هذا التمرد سنة ١٨٩٦ . وعدد بين أنصاره نفرا من أفضل العقول في أوروبا ، من علماء وفلاسفة ومفكرين اجتماعيين ومن الكتاب والفنانين الخلاقين أيضا . وخص بول بورجيه الموضوع بروايته التلميذ أو المريد ١٨٨٩ .

فما هو سبب هذا التمرد . انه أساسا رد فعل ضد عبادة العلم وصورة العالم كما أسقطها العلم التى - كما اعتقد - قد انتقصت من الحياة والعقل . ويذكرنا ذلك بثورة أبكر . اذ كان لرد فعل أواخر القرن التاسع عشر في بعض الأحيان مظهر رومانتيكى جديد ، كما حدث مثلا بعد ظهور مذهب الجسد عند برجسون . ومع هذا فلم يكن هذا التمرد ضد العلم فى ذاته per se بقدر كونه تمردا ضد النزعة العلمية . وزيادة في التخصيص نقول أنه تركّز على ادعاء العلم المآثر بانطواء كل المعرفة تحت جناحيه . وتركّز أيضا على فكرة الحتمية أو القبضة الحديدية للقانون التى رثى أنها تعوق الحرية .

ويلاحظ فوييه : « أن امتداد سيطرة العلم على كل مجال كان حتى هذا

العهد مستبعدا من نطاقه هو عقدة الحركة الوضعية « (٨) . وكان لا مناص من أن يحدث تحد لهذه الامبراطورية ، ان عاجلا وان آجلا . وتحداها جيمس وورد Ward عالم النفس الانجليزى فى محاضرات جيفورد الشهيرة ، وحذر متسائلا : « ولكن اين ينتهى العلم ؟ » وقارن كما سبق أن فعل ديكارت العلم بمدينة تتمتع بميزات كالوثوق والمظهرية ، والأعداد الكبيرة وخضوع كل شىء فيها للقياس ، والاتساق والتنسيق ومخطط البناء . وقال وورد : لقد زحف العلم بشبات على عوالم أخرى للمعرفة ، بنفس الأسلوب الذى اكتسحت به المدينة الريف (٩) . ولكن حدثت الآن حركة عكسية تسعى لاستعادة الاراضى المفقودة . فلقد رفض وورد نفسه اخضاع العلم الذى تخصص فيه (الميكانيكا وعلم وظائف الأعضاء) للعلمية ونادى بسيكولوجية ذاتية جديدة ، وبالمثل قام مواطن وورد الفيلسوف المثالى جرين T. H. Green بمقاومة الاغراء الشديد للعالم الداروينى للنظر الى الاخلاق كنوع من البيولوجيا . وحدثت مجادلات مؤثرة لمنح التاريخ الاستقلال الذاتى ، والبحث عن خطوط ارشاد جديدة فى الفكر الاجتماعى أقل اتساما بالطابع « الوضعى » . وقال الفيلسوف والمؤرخ الألمانى فيلهلم دلتاي : ان كونت وميل وباكل قد شوهوا الحقيقة التاريخية « حتى يتكيفوا مع أفكار العلوم الطبيعية ومناهجها » . ويختلف التاريخ عن العلم فى كل من الموضوع والمنهج . اذ يعنى التاريخ مثل كل « الدراسات الانسانية » بالانسان والعقل الانسانى أكثر من عنايته بالواقع الفيزيائى ، ويعنى بالفرد فى ذاته ، وليس بالنمط الذى ينتمى اليه الفرد ، وبالقيم التى تحرر منها العلم . وهذا أمر مفهوم . ومن ثم فان الاحاطة بالتاريخ تعتمد على الفهم Verstand أكثر من اعتمادها على الادراك الحسى والتجريد ، أى على اعادة الحياة الى تجربة الآخرين والنفاذ فيها بتعاطف ، باعتبار هؤلاء الآخرين يتماثلون معنا . وحدثت هذه التفرقة بين الثقافتين جملة مرات فى أواخر القرن التاسع عشر ، وبخاصة عند المثاليين الجدد . اذ اعتقد بنديتو كروتشى ان التاريخ فن يركز على معرفة الفرد . وعلى نفس النحو وصف الفيلسوف الألمانى فيلهلم فندلباند (١٠)

-
- (٨) كتاب Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la Science positive تأليف Alfred Fouillée (باريس ١٨٩٦) ص ١٠ ، ص ١١ من المقدمة .
- (٩) James Ward تأليف Naturalism and Agnosticism (لندن ١٨٩١) ص ٥ . القيت محاضرات جيفورد بين ١٨٩٦ و ١٨٩٩ .
- (١٠) Dilthey تأليف Einleitung in die Geisteswissenschaften (١٨٨٣) ، درج بنديتو كروتشى التاريخ تحت معنى الفن انظر كتاب La storia ridotta Sotto il Concertio Generale dell'arte Geschichte und Naturwissenschaft (١٨٩٤) .

فى خطاب شهر ١٨٩٤ التاريخ بأنه دراسة ايديوجرافية ، أى يصف
الوقائع الفردية ، بينما وصف العلم بأنه دراسة نوموتية (تقنينية)
nomothetic ، أى يبحث عن القوانين العامة . ورغم الاختلاف بين
هؤلاء الفلاسفة ، فإن جهودهم قد رمت الى حصر العلم فى ميدانه المشروع -
كما زعموا .

ولكن ما هو على وجه الدقة هذا الميدان المشروع ، لم يقنع المناهضون
للوضعية باتخاذ موقف الدفاع ، ومن ثم فإنهم نقلوا القتال الى صميم حصن
العلم ، أى معرفة الطبيعة نفسها . وهنا كما شاءت الظروف ، تلقوا عونا
غير متوقع من بعض العلماء . اذ كان العلم يعيد فحص أسسه - من
ناحية - كنتيجة لكشوفه التجريبية الجديدة . ومن ناحية أخرى - من
أثر حركة الرجوع الى كانط فى الفلسفة . فبعد أن اتجه العلماء الفلاسفة -
وكان أكثرهم من الألمان - من أتباع كانط الذى قصر المعرفة على الظواهر
نزعوا الى تطهير العلم من كل شوائب ميتافيزيقية ، بحيث يقتصر على
التجارب الحسية . وانتهوا الى التساؤل : هل فى المقدور تحرير العلم من
الذاتية ؟ ان هذا الاتجاه الفكرى الذى أتبعه ارنست ماخ وشتالو
J. B. Stallo وآخرون لم يتشكك اطلاقا فى دور العلم . ومع هذا فانه
اختلف حول قدرة العلم على الكشف عما تعمله الطبيعة بالفعل ، وحقيقة
بعض تصوراتها الفعالة مثل المادة والطاقة والعلية الآلية . وانتهى الى
وجوب اقتصار العلم على ما هو أبعد مما حدث فى المذهب الوضعى الباكر ،
أى على مهمة تتبع الظواهر من ناحية علاقتها الآلية ، واستظهار النتائج
العملية بدلا من غاية التمثيل الدقيق للحقيقة .

وفى الوقت نفسه انتهت الفلسفة الى نتائج مماثلة . وفى واقع
الأمر ان ما حدث كان انتقام الفلسفة من العلم . فلقد هاجم شارل رينوفيه
زعيم المذهب النقدي الجديد فى فرنسا مزاعم الوضعيين لا من ناحية التفوق
الحضارى (بوصفها مثلة لاسمى وآخر مرحلة للحضارة - كما ادعى
كونت) ولكن من ناحية المعرفة المطلقة ، التى لم يلونها وعى العارف ،
وحرية . وتابع برجسون - وهو الأخير فى اتجاه طويل من الفلاسفة
الروحانيين يرتد الى فليكس رافيسون ولاشيه فى ستيينيات وسبعينيات
القرن التاسع عشر - هذا البرهان الى ما هو أبعد ، وقال ان الذهن العلمى
بنى على نحو خاطئ لاكتساب المعرفة المطلقة . لقد نتج فى طريق التطور
كزائدة للملكة الناحية العملية ، أى كعون أساسى للفقاريات ، بما فى ذلك
الانسان للتكيف مع البيئة والتعامل معها ، وباختصار فان مهمته هى أن
« يفكر فى المادة » لا أن يفهم الحياة « فما هى الغاية الأساسية للعلم ؟
انها تضخيم تأثيرنا على الأشياء . فما يسعى اليه العلم هو انماء النفع

العملى ، (١١) . ولما كان ذلك كذلك فليس الذهن وانما هو الحدس وحده الذى يستطيع أن يمنح الانسان معرفة حقة بالطبيعة والحياة . والحدس (وقد عرفه برجسون بأنه الغريزة عندما تغدو على وعى بنفسها) ينفذ داخل الموضوع ، بينما لا يقدر الذهن على أكثر من الطواف حوله . مع أخذ لقطات فوتوغرافية لبعض الحالات واللحظات المختارة . وانتهى برجسون الى القول : « بأن عليتنا أن نبتعد عن العادات العلمية لو أردنا تكوين فكرة واضحة عن الطبيعة كما هي » (١٢) . وجنح بعض الفلاسفة المعاصرين كصمويل بطلر ونييتشه اللذين كانا أكثر تشككا من برجسون الى الحط من قدر الحقيقة العلمية دون أن يستعوضا عنها بأى نوع من الحقيقة الحدسية . أما بطلر الذى احتج على سيطرة العلماء على الحضارة ، كما احتج أيضاً على ما يقوم به القسس ، فانه عكف على مقارنة العلم بالدين . فلا العلم ولا الدين بقادريين على التعريف بالحقيقة ، لأنهما لا يحتويان على أكثر من آراء متفق عليها ونظريات يعتمد عليها الناس من الناحية العملية ، ومن ثم فانها تتغير وفقا للمنظور الشخصى ، ويتغير الزمان ، والاحتياجات الجديدة . وبرغم أن نييتشه كان معجبا يقينا بالعلم أكثر من بطلر ، الا أنه جنح الى الظن بأن العلم وهم . وكتب فى كتاب « ما وراء الخير والشر » أنه بدأ يهل على اناس قلائل « ان الفيزياء أيضاً لا تزيد عن مجرد تفسير للعالم ومحاولة لتنظيمه (تلامنا ، ان صح لى هذا القول) وانها ليست تفسيراً بالمعنى الصحيح » (١٣) فالعلم عماده هو الخرافات بدرجة ليست أقل من اعتماد الدين والميتافيزيقا والفن عليها كما حدث فى معنى كل من العلية والذرة ، والعلم قادر على استحداث القوة ، ولكنه ليس قادراً على بلوغ الحقيقة .

وراء هذا النقاش حول سيطرة العلم ، لاح الهدف الحقيقى لهجوم المناهضين للوضعية . اذ انصب هجومهم على العلم من ناحية زعمه لآلية الطبيعة . وقال برجسون « اننا نرفض الآلية الراديكالية » . فلقد رأى برجسون والمناهضون للمذهب الوضعى الآخرون ان القول بوجود نظام آلى وروابط آلية سيوحى بوجود صور متجزئة متنافرة « تزيد من أحكام

(١١) التطور الخلاق (ترجمه من الفرنسية الى الانجليزية) Arthur Mitchell
تأليف Henri Bergson (نيويورك ١٩٤٤) ص ٣٥٨ .
(١٢) Bergson — يمكن ان نضيف أن برجسون لم يقصد أى انكار للعلم ، وكل ما قصده — كما فعل بعض الرومانتيكين — هو انكار العلم فى صورته الآلية كتفسير كامل للطبيعة .

(١٣) Nietzsche — ما وراء الخير والشر ١٨٨٦ ترجمه من الألمانية الى الانجليزية
Arthur C. Danto أنظر أيضاً الى كتاب دانتو Nietzsche as Philosopher
(ماكملان) ١٩٦٨ — ص ٨٧ .

قبضه القانون ، ، على حد قول توماس هكسلي ، وبذلك ترد الحياة الى مقولات فزيائية تؤدي الى استبعاد الحرية والقيمة ، وينتهي الامر باللامسئولية الأخلاقية وهو ما حاول بول بورجيه أن يثبت في رواية التلميذ (١٤) . على أن برجسون قد رأى أن التفسير الآلى قد وقع في خطر ، لأنه أكد وجود طبيعة ساكنة ، لا دور فيها للزمان . وفي المعادلة الفلكية لبيير لابلاس ، والتي ذكرها جيمس وورد وبرجسون أيضا ، لا وجود لشيء ليس وراءه علة هي التي أنتجته ، ومن ثم فاذا استطاع عقل ما في لحظة معلومة « أن يتعرف على كل المعلن ، فانه يكون قادرا على أن يضمن في معادلة واحدة كل حركات الأجرام السماوية كبرها وصغيرها في الكون ، ولن يكون هناك شيء غير يقيني عند هذا العقل وسيتماثل المستقبل والماضي في حضورهما أمام عينيه » . واعترض برجسون على هذه « الانتهاية » finalism وكذلك على الآلية للسبب نفسه . ففي كلا الحالتين « قد اعتبرت جميع الأشياء معطاة أو متاحة ، لأن كل القوى التي زودتها الطبيعة بالحياة ستكون كلها ثابتة وتتبع ترتيبا مسبقا » (١٥) .

ورفض برجسون النظرية الآلية مؤثرا عليها الطبيعة « الخلاقة » ، التي تستمد خصائصها من الزمان وليس من المكان . اذ كان الزمان هو البعد الأساسي الجديد . ولقد انتقص كل من العلم القديم والعلم الحديث الزمان ، عندما قارن العلم القديم الزمان بالماهيات المجردة من الزمان والحركة مقارنة غير مناسبة . أما العلم الجديد ، فقد جاء بزمان مقصور على زمان الساعات ، أي زمان مجرد أيضا يعجز عن اخراج أي شيء جديد ، لأنه مطرد كالمكان تماما . وعلى العكس رأى برجسون الزمان مرادفا للمجدة : « الزمان يرادف الاختراع ، أو لا يكون أي شيء مطلقا . ولكن الفيزياء الحديثة لم تراع الزمان كاختراع على الإطلاق بعد أن اقتصر على

(١٤) واجه Paul Bourget في كتابه Le Disciple مشكلة العلم في مقابل الأخلاق ، والبطل واسمه أدريان سيكست « راحب فكر » ، ومن أنصار المذهب الوضعي ، تعلم وتشيع بأراء هيبوليت تين الفيلسوف الوضعي . وذهب ماكسميليان ليتريه وداروين حياتهما لتشريع المشاعر البشرية والسلوك الانساني ، وتحمل كتبه عناوين مثل Psychologie de Dieu و Anatomie de la Volonté . وقد رد الدين وعلم النفس الى قوانين فزيائية . وكان يدعو الى اتباع فكرة القدريّة في الاسلام . وتجلت في أفعال مريده (تلميذة) الشباب جرسلو ، الذي اتهم بالزنا والقتل آثار تعاليم سيكست المجردة من الانسانية ، وكان لها أسوأ تأثير ، وأوخم العقاب الأخلاقية .

(١٥) Henri Bergson - نفس المرجع - (انظر ملحوظة ١١) ص ٤٣ - ٤٥ .

المنهج السينماتوجرافى « (١٦) ، الذى يظهر له الواقع كلقطات ثابتة أشبه بلقطات الكاميرا .

ولا يخفى أن كون برجسون مستلهم من الداروينية . ولكن ما استرعى انتباهه كان الجانب الخلاق عند داروين ، وليس الطابع الآلى لفلسفته . وفسر برجسون فى كتابه التطور الخلاق (١٩٠٧) - وهو من آياته - التطور اعتمادا على فكرة السورة الحيوية élan vital وهى مصدر خفى وقوة تدفع الحياة الى خلق أشكال أسمى « وأكثر تركيبا » . وبدأت السورة الحيوية لبرجسون كقوة متفجرة تقارن بقنبلة انفجرت بغتة وتنشأت كشظايا ، وتحولت هى نفسها الى قنابل تتفجر بدورها وهكذا « الى زمن لا يستطيع قياسه » . وبذلك تكون الفلسفة قد تجاوزت العلم ورأت الطبيعة كما هى « أى سريان وجريان وتدفق مستمر أو صيرورة » (١٧) من هذا يتضح أنه قد حدثت هوية عند برجسون فى نهاية المطاف بين الكينونة والصيرورة التى جعلها تتبع مبدأ لا آليا .

وبعد أن اشتهر مذهب « التطور الخلاق » بفضل محاضرات برجسون ، وكتبه ، فإنه اجتذب اتباعا لا بأس بهم ، وبخاصة بين الشباب . ومع هذا فإن هذا المذهب لم يك أكثر من واحد من الفلسفات الحيوية العديدة للطبيعة (فلسفات الحياة) التى انتشرت فى عهد النهضة . ورغم بعض الاختلاف فى رأى حول معنى « الغائية » ، فإن كل الفلاسفة الروحانيين فى فرنسا قد ركزوا على ما فى الطبيعة من جوانب عرضية أساسية وتلقائية والناحية الخلاقة . وبشر مثلا جان مارى جيو Quyan - وكان ابنا بالتبني للفيلسوف فوييه ومساعد له - بالسورة الحيوية لبرجسون عندما قدم فلسفته تحت عنوان « التوسع فى الحياة » التى تقر القول بإمكان التكهن وسمحت فقط بظهور مستحدثات فى الكون . فلا غرو إذا رأى نيتشه وجود قرابة روحية تربطه بجيو ، بعد أن قرأ كتبه ، وعلق عليها . وقبل برجسون بسنوات ، حاول صمويل بطلر بالمثل ، أن يضع نظرية للتطور مبنية على الحياة ، أو « الحيلة » فى مقابل الحظ أو الصدفة . وفضل بطلر لامارك على داروين (١٨) (أو ما فهمه على الأقل من نظريات

(١٦) نفس المرجع ص ٣٧١ .

(١٧) نفس المرجع ص ٤٠١ .

(١٨) يحتاج موضوع « اللاماركية » الى مزيد من البحث ، ويفهم حاليا أحد طلتي

(كلارك دوجان) بأعداد دراسة بعنوان The Evolutionary Alternative

أى نظرية لامارك واللاماركية فى أواخر القرن التاسع عشر فى الفكر الفرنسى والفكر الانجليزى . وكان سبنسر لاماركيا (انظر ص ١٤٧) . واتبع اللاماركية أيضا فبريد وانجلز وبرجسون وشو ، كل وفقا لطابعه الشخصى وتبعا لغايات مختلفة .

لامارك) ونسب بطلر التغير التطوري الى الأفعال الاختيارية لقوة الحياة Life force وبدلا من أن تقوم الكائنات الحية برد فعل الى لما يحدث من تغيرات في البيئة ، فانها تصمم على إعادة تشكيل أجسامها ، وبذلك ترتقى بنفسها : وعبر الزمان الجيولوجي ، تحولت هذه الرغبة الى « ذكرى لا شعورية » وانتقلت الى الأَخلاف بالوراثة . كانت هذه هي فلسفة بطلر ، التي قام جورج برناردشو بشرحها في كتابه Man and Superman (١٩٠٣) وأتبع شو (أو دون جوان في التمثيلية) بطلر ، ولكنه تجاوزه أيضا ، عندما رأى الحياة كخامة تجري تجارب لا حصر لها لتنظيم نفسها ، ومن ثم فانها طورت في البداية أجزاء مثل العين ، وهي تحاول أن تطور الآن « عين العقل » التي تستطيع أن ترى لا مجرد العالم الفيزيائي وانما غاية الحياة أيضا وبذلك تنتج أفرادا أسعى وأسعى . وكانت الحيوية الهادفة عند شو أكثر غائية من حيوية برجسون أو حتى من صورة التطور عند بطلر . ومع هذا فان التشابه بين فلسفات الحياة عند الثلاثة ، يثير الدهشة . اذ اعتقدوا جميعا في ثنائية الحياة والارادة ، وبقيام الارادة بأفعال خلاقية تغير المادة ، وتربطها بأغراضها ، وفي الوقت نفسه ، لقد أحدث المذهب الحيوي وضعاً أشبه بالرجعي في نطاق العلم ذاته . فبعد أن بخش حقه في وقت أبكر فانه صادف أنصارا من علماء البيولوجيا كهانس دريش وياكوب يوهان اكسكيل Uexkuell . فمثلا قام دريش (١٩) بالتجريب في قواقع البحر واكتشف ما لدى الخلايا المشوهة من استعدادات مذهلة للالتئام ، واستنتج مدى اختلاف الكائنات الحية عن الآلات ، ومن ثم لا يصح تفسيرها باتباع مبدأ العلنية الآلية . اذ لا بد أن توجد في حياة الكائن الحي وفي تكوينه قوة فعالة أي نوع من الفعالية الآلية سماها دريش على التعاقب بالنفس (٢٠) وال psychoid والانتيليخا entlechy (من مذهب أرسطو) ، واتبع دريش في تفكيره أسلوبا مزدوجا . فلقد اعتبر مثلا الانتيليخا — وهي لا مكانية — تعمل رغم ذلك في مجال المكان . ولما كانت بالذات فوق الحس (وان لم تك خارج الطبيعة) فانها تستعمل قوى فزيائية كيميائية لاستكمال الأدوات التي تلزم الكائن الحي في جملته وفي فرديته من أجل الحياة .

وسددت الثورة ضد الوضعية ضربة قاضية الى كلمة الحتمية ومذهب

(١٩) Man and Superman — G. B. Shaw. الفصل الثالث دون جوان

في جهنم .

Die Seele als elementarer Naturfaktor. تأليف

(٢٠) أنظر الى كتاب

Driesch (١٩٠٣) .

الردية (*) في الطبيعة . ولعل هذه الثورة قد شبت من أثر اساءة الفهم ، فالعلم - من الناحية النظرية على أقل تقدير - يستبعد الميتافيزيقا . وفضلا عن ذلك - كما لاحظنا آنفا - ان أى سلالة جديدة من العلماء الفلاسفة قد تبجح الى الاعتقاد فى الآلية لاعلى أنها حقيقة ، وانما على أنها مجرد أداة للفكر . وتلقى هذا الاتجاه الأخير دعما اضافيا بعد ظهور كتاب هانس فايينجر *Vaihinger* : فلسفة كان *Als Ob* (نشر سنة ١٩١١) ولكنه اعتمد كرسالة ١٨٧٧ ، وجاء فى هذه الرسالة بين أشياء أخرى ، ان أغلب تصورات العلم خرافات يتبناها العلماء بوعى « كأنها » حقائق للنهوض بالبحث العلمى . وبطبيعة الحال ، كان هناك آخرون مثل العالم الفسيولوجى جاك لوب *Loeb* الذى استمر يعتقد أن الخصائص الآلية حقيقية ، وبلغ بهذه النظرية الى أقصى حد لها . ووضع لوب الذى ولد فى السنة نفسها التى ولد فيها برجسون علما للانتحائية *tropism* وتطلع الى زمن يستطيع فيه تفسير الحياة والظواهر النفسية ذاتها « كحرية الارادة مثلا » تفسيراً كيميائياً فسيولوجياً . وثار المناهضون للمذهب الوضعى ضد هذا النوع المتطرف من عروض الفلسفة الآلية ، التى تم الافصاح عنها فى كتب مثل كتاب لوب « التصورات الآلية للحياة » ١٩١٢ ، ويعد توماس هاردى واحداً من الذين نفروا من النظرة الوضعية (التى عنت عنده التطور على طريقة داروين - بعد فهمه فهما آليا) ولكنه أقر بحقيقتها ، وتمائل هاردى هو والشاعر جيمس طومسون صاحب كتاب *City of Dreadful Night* فى الاعتقاد « بأن الضرورة وحدها هى السائدة فى كون لا شخصى ولا معنى له » . وكتب لصديق (١٩٠٢) : « كلما عرفنا قوانين الطبيعة والكون ازددنا ادراكا لكم هى فظيعة ولا معنى لها » (٢١) . ولكن لسوء الحظ لا شئ يمكن أن يجرى لاصلاح ذلك . ومن ناحية أخرى ، فان بطر كان واحداً من أولئك الذين رأوا النظرية الجديدة منفرة ، ولكنها غير صحيحة . ويصعب القول بأن بطر آمن - أو اعتقد - فى امكان حل أى قضية فلسفية فى نهاية المطاف . أما الدارونية فكانت على عكس ذلك رغم ما تضمنته من نقائص . لقد أراد بطر - كما لا يخفى - ان يترك

(*) « ردية » ترجمة *reductivism* أو *reductionism* وتعنى الاتجاه الى رد أفكار من الحياة اليومية ، أو من الفكر النظرى الى أفكار يعتقد أنها أبسط ، أو انها أكثر تقبلا للتجريب « والردية » قريبة الصلة بالفنومولوجية ، والكثير من المذاهب التجريبية ، ومن النظرة الوضعية لفلسفة العلم (تقلا عن قاموس الفلسفة تاليف *A. R. Lacey*)

(٢١) اسنشهد بها *William R. Inland* فى كتابه عن *Thomas Hardy* نيويورك ١٩٦٢ ص ٦٤ .

الباب مفتوحا « لخرية الارادة والحيلة والتلقائية والفردية » فى الكون ، وبغير ذلك سترتمى الطبيعة فى أحضان « الضرورة والصدفة والقدر » ، وليس من شك أن هذا الزعم غير حقيقى (٢٢) . كان هذا التشديد فى الاشادة بدور الحرية وحرية الارادة هو الذى دفع برجسون الى القاء محاضرة فى كولييج دى فرانس ، لاقت شعبية وترحيبا ، وعلى حد قول رايستا ماريتان التى استمعت الى محاضراته عندما كانت طالبة : « لقد شئت برجسون الأهواء المعادية للميتافيزيقا التى جاء بها المذهب الوضعى ، بنظرته العلمية المنتحلة ونبسه الى الدور الحقيقى للعقل وحرية الأساسية » (٢٣) .

الانسان الاعقلانى

فى الواقع ، لقد كان التركيز الرئيسى الجديد منصبا على عقلانية الانسان ، وليس على الحرية وان حدث فى بعض حالات كخالة برجسون مثلا ، ان تركزت الفلسفة على الاتجاهين معا ، والدليل قاطع تماما فى هذا الشأن . اذ كان عهد النكسة هو عهد ازاحة النقاب ، ومحاولة التنفيذ الى ما وراء الواجهة العقلانية ، كما أثر بعض المفكرين القول ، بالاضافة الى اكتشاف النفس اللاشعورية ، التى قد تؤدى الى المزيد من الحرية، واضطلع بهذا الدور رهط من الفلاسفة وعلماء النفس والفنانين . ولم تك النتائج كلها مواتية أو مرضية لكبرياء الانسان ، بعد أن اهتزت المنصة التى ارتفع الانسان فوقها .

وسارت الثورة على العقل — كما يمكن تسميتها — فى خط مواز للثورة على المذهب الوضعى . وهذا يفسر — من ناحية — التأكيد النفسى الجديد لدور « الحدس » ، الى جانب قيام الرمزيين والتعبيريين بفتح أبواب عالم ذاتى كامل جديد . وكتب أوجست سترندبرج ، الذى أجمل هذه النزعات الفنية الجديدة فى سيرته الذاتية فقال : انه رغم كونه فى شبابه قد ألم بالعلوم الطبيعية ، وظن نفسه داروينيا الا أنه فيما بعد « اتجه الى ادراك أوجه النقص فى المنهج العلمى الذى يدرك الصرح الشبيه بالآلة

(٢٢) كان بطر كثير الاختلاف مع نفسه حول معنى حرية الارادة والضرورة . انظر على سبيل المثال الى كتاب The Note-Books لندن ١٩٢٦ ص ٣٢٢ - ٣٢٦ .
(٢٣) Raissa Maritain فى كتاب Souvenirs استشهد بها Phyllis Stock فى كتاب Student versus the University in Pre War, Paris ضمن الدراسات التاريخية الفرنسية — الجزء السابع نمـ ١ (ربيع ١٩٧١) ص ٩٨ .
ورايستا ماريتان هى زوجة الفيلسوف الكاثولى جاك ماريتان .

سترندبرج ككثيرين من أبناء جيله الى التنقيب في العقل اللاشعوري بكتابة تمثيلات قائمة على الحلم ، يفترض قدرتها على قص ما هو أكثر عن الطبيعة والحياة البشرية ، من الدراما الطبيعية ، التي تفوق فيها آنثد أمثال هنريك إبسن . غير أن هذا الضرب من الرومانتيكية الجديدة لا يفسر مظاهر أخرى من الثورة . ففي مقال موجز نفاذ عن « فرويد ووضعه التاريخي » ربط عالم النفس يونج بين فرويد ونيتشه ، لأنهما جاءا في نهاية عصر الملكة فيكتوريا الذي كان ميالا « لرؤية كل شيء في رونق جذاب . ومع هذا فإنه يصف كل شيء Sub rosa أي بطريقة مستترة » . وتركزت مهمة فرويد ونيتشه على ازاحة الستار عن هذا النفاق البورجوازي ، وكشف « الجانب القاتم المحتمل من حياة النفس البشرية » (٢٥) وعلى الرغم من أن يونج قد اختار في هذا المقال المميز تأكيد الدور المدمر لفرويد إلا أن كلامه قد تضمن جانباً من الحقيقة . وكانت الدارونية مؤثراً آخر في الاتجاه ذاته ، كما اعترف فرويد نفسه فيما بعد في حياته . فعندما نبهت الدارونية الى الأصل الحيواني ، كما أشرنا في القسم الأخير ، فإنها شجعت دراسة الجانب البدائي والجانب الحيواني في الانسان . والى حد ما ، فإن الأحداث السياسية المعاصرة قد قامت بالشئ نفسه . ولم يخفق العلماء النظريون الاجتماعيون والسياسيون في الانتباه الى السلوك اللامعقول للانسان في الكتل البشرية ، والى أسلوب التعامل معه في عصر ازدياد القلق الاجتماعي والصراع الدولي .

ليس بخاف أن اللاعقلانية قد عنيت معاني شتى عند مختلف الناس . فهي اما تلهم بالتفاؤل أو تدفع الى التشاؤم . وكان برجسون ، الذي كثيرا ما يجمع بينه وبين ديكارت في الفلسفة الفرنسية واحداً من أولئك ، الذين ابتهجوا لما وعدت به . فالحدس هو الطريق الى الحقيقة ، وهو قادر على تحرير الشخصية الانسانية ، ومنحها التكامل . وفي مؤلفه الباكر ، قام برجسون باثبات وجود نفسين : النفس الظاهرية أو نفس الحياة اليومية

(٢٤) Inferno, Alone and other writings — August Strindberg.

مخبرات من اعداد Evert Sprinchorn دوبلداي نيويورك ١٩٦٨ ص ١٤٣ ، يتذكر سترندبرج في كتابه Inferno (١٨٩٧) موسم باريس ١٨٩٥ عندما أعلن الناقد الادبي Ferdinand Brunetiere في مقال شهير افلاس العلم ، وعلى هذا العهد ، كان سترندبرج قد حظى بشهرة ملحوظة كعالم هارو للكيمياء .

(٢٥) C. J. Yun في كتاب الروح والانسان والفن والادب (نيويورك ١٩٦٦)

ص ٣٥ ، ٣٨ ، ٣٩ .

التي تتكشف بالتحليل العقلاني ، والنفس الجوانية أو النفس اللاشعورية .
ومن الممكن بلوغهما بالاستبطان العميق : « الذي يسوقنا الى ادراك حالاتنا
الداخلية كأشياء حية في حالة صيرورة دائمة وكحالات غير قابلة للقياس »
وعندما يحدث هذا ، وهو أمر نادر جدا ، فاننا نتحرر ونغسلو قادرين
على التصميم والعمل بالاعتماد على النفس كاملة ، أى النفس التي لم
يمسها العقل أو المجتمع . وتحدث برجسون عن « ظلمة الليل التي نصادفها
عندما نركن الى الذهن » والتي قارنها بالنور الذي يلقيه الحدس « على
الموضع الذي نحتله في الطبيعة في جملتها وعلى أصلنا وربما أيضا على
مسيرنا » (٢٦) وكان أقرب المقربين الى برجسون في هذا الاتجاه المتفائل
من التفكير هم الفلاسفة الروحانيين الذين اعتقدوا بالمثل أن الحدس اسمى
من الذهن كمرشد لأنواع معينة من المعرفة والعقل . وليس هناك تشابه
فحسب ، وانما هناك قرابة أيضا ، في هذه النقطة مع الرومانتيكيين
الأوائل ، من أمثال مين دي بيران .

وكانت لاعتقالية نيتشه أقل تفائلا وصفاء ، وأقل عناية بالمعرفة مثل
عنايتها بالتأحية العملية . وتشابه نيتشه في عرضه العنيف للدوافع
الإنسانية عارية ، هو ودوستويفسكى . أن هذا الرجل لم يسلك سلوكا
مماثلا لما قاله عنه البنتاميون ، أى أنه دائم الجري وراء المتعة أو منفعته ،
لأنه بدلا من أن يسلك سلوكا عقلانيا في كل الأوقات ، فإنه كثيرا ما اختار
القوضى والدمار ، وأنه كان يكذب على نفسه ولنفسه . ان كل هذه الأقوال
قد قيلت عن كتاب دوستويفسكى : مذكرات من العالم السفلى (١٨٦٤)
وأعاد قولها نيتشه الذي كتب يقول : « ينبغي اعتبار الجانب الأكبر من
التفكير الواعى فعلا غريزيا ، حتى في حالة التفكير الفلسفى » (٢٧) .
ف وراء المنطق « توجد أحكام القيمة التي تقوم بدورها بحجب الرغبات
الأساسية للإنسان ، أى التي تهدف الى الحصول على القوة والتحرر
أو الانتقام . ولكن في انثرولوبوجية نيتشه ، كان يستعاض عن
الاستخفاف بالإنسان كما هو (أو بما يخبره «العقل» عما هو) بالتفاؤل
في النظر الى الإنسان ، وما بوسعنا أن يكون لو أنه مارس ارادة القوة
ممارسة كاملة . » وكانت ارادة القوة مسألة أساسية عند كل الناس
والحضارات ، ولكن في الحالة المؤسفة الراهنة للحضارة المسيحية ، فإنها
تنطبق على أقلية ، وليس من الميقون منه أنها تنطبق على أفراد القطيع »

(٢٦) Bergson - الزمان وحرية الارادة الترجمة الانجليزية لكتاب . Essai sur
les données immédiates de la conscience (خلاصة) .

أنظر أيضا : « التطور الخلاق » الترجمة الانجليزية (ملحوظة ١١) ص ٢٩٢ .

(٢٧) Nietzsche ما وراء الخير والشر (الترجمة الانجليزية) رقم ٣ .

الذين قنعوا دائما بالتواءم مع ارادة الآخرين ، وأن يعيشوا حياة الأوساط . وهكذا كانت « ارادة القوة » تصورا ارسبقراطيا بالضرورة . ثم عرضه نيتشه فيما بعد على أنحاء مختلفة كغريزة الحرية وقهر النفس ، أو التطلع لحالة أسمى من الوجود . ولم تكن هذه التصورات متماثلة هي وتصور الارادة الحرة الذي لم يكف الفلاسفة البورجوازيون والمسيحيون عن الحديث عنه . انها ارادة أكثر أساسية تكمن وراء كل من العقل والهو لتتحقيق غاياتها . فما هي هذه الغايات ؟ والمشكلة هي أن نيتشه لم تتوافر له غايات محددة ، ولم يرد وجود أي طبيعة بشرية محددة . واقتحمت التاريخانية فكره . في هذا الموضوع ، فكتب أن كل الفلاسفة يشتركون في خطأ الاعتقاد بأن « الانسان حقيقة أبدية ، أو يحيا في دوامة ، وأنه مقياس موثوق به للأشياء » . ومع هذا فإن كل ما قاله الفلاسفة عن الانسان لا يزيد في صميمه عن شهادة عن الانسان في حقبة محددة . ان الافتقار الى الحس التاريخي هو الخطأ الأساسي الذي وقع فيه كل الفلاسفة » (٢٨) .

ومع هذا ففي النهاية اقتربت نظرة نيتشه من الوجودية أكثر من قربها من التاريخانية . فهو لم يكتف بالقول بأن الطبيعة البشرية تتغير مع الزمان . اذ اتجه الى ما هو أعمق وقال ان الانسان عنده القدرة على صنع نفسه والعالم . وسمى زرادشت الانسان « بالمعبر وليس بالغاية » ، وبأنه سهم يتطلع للانطلاق الى شاطئ أبعد . وفاق نيتشه حتى برجسون كفيلسوف للصيرورة : (لقد قمت بوضع ارادتك وتقييماتك على نهر الصيرورة) . هكذا قال زرادشت لرفاقه (٢٩) . ولن يتوقف النهر عن الجريان والتحول الى شيء مختلف .

ومال زيجموند فرويد - وهو أيضا من كاشفى الحجب - تجاه النهاية المتشائمة للطيف بما هو أكثر . وهو لم يكن - بطبيعة الحال - فيلسوفا ، ولكنه عالم بدأ من معسكر الاتجاه الآلى ، وحاول رد علم النفس الى علم وظائف الأعضاء المختص بالأعصاب . وسرعان ما اكتشف أن السيكلولوجية الفسيولوجية لن تعرف الأبعاد الحافلة بالأسرار للعقل ، الذي حاول استقصاءه . وما لبث فرويد أن قال بلهجة قاطعة وبروح مختلفة : ان اللاشعور لا يمكن اطلاقا قياسه أو حتى مشاهدته مباشرة - وانه هو « الحقيقة النفسية الحقة » وفي كتابه تفسير الأحلام (١٩٠٠) وهو أول سفر ضخيم يؤلفه مستقلا - اقترح فرويد « ضرورة العدول عن المبالغة »

(انساني و انساني جدا) ١٨٧٨ رقم ٢ ، ترجمه

Nietzsche (٢٨)

الى الانجليزية والتركاوفمان .

(هكذا قال زرادشت) ١٨٨٣ - ١٨٨٤ . حديث حول

Nietzsche (٢٩)

« قهر النفس » .

من الفلاسفة والعلماء على السواء « فيما يقولون عن ملكيتهم للوعى » فى مجرى الأحداث النفسية . وكتب يقول : « اننا نميل - كما يحتمل - ميلا شديدا الى المغالاة فى تقدير الطابع الواعى ، حتى فى الانتاج الفكرى والفنى » . والواقع فان الوعى فى أى مذهب عقلانى - كما فهم تقليديا - يعمل فقط كعضو حسي لادراك الخصائص النفسية « (٣٠) » . وكل من تحمل عبء تحليل الأحلام ، أو لاحظ الحياة النفسية للمصاب بعصاب ، سيرى ان أعقد عمليات الفكر تتجه الى مستوى أعمق ، ليلا ونهارا على السواء ، وغالبا ، ودون استثثار من الوعى بعملية الفكر على الإطلاق . ورأى فرويد أن هذه نتيجة متشائمة نوعا ، لأنها مرتبطة بنظريته التى وضعها حديثا عن الكبت ، الذى يعنى وجود صراع عقلى ، ورفض الفرد الاعتراف بالواقع .

وعبر هذه السنوات الباكورة ، لم يتمتع فرويد بسمعة طيبة بين أقرانه . وهو ما يرجع - بلا شك ، كما يقال - « الى أنه أقلق العالم وأيقظه من غفوته » بنظريات عن الكبت والجنس والعصاب . وينبغى أن لا تعمينا عزلة فرويد عن حقيقة المناخ الذهنى المعاصر له ، الذى دفعه الى البحث عن المزيد من الدعم . والحق أنه بغير هذا الدعم ما كان يوسع الكثير من أعماله أن يرى الحياة ، وكما قال لانسلوت وييت Whyte . ان النظر الى ما يجرى فى الذهن لا شعوريا قد أصبح « موضحة » بل ومن الأمور الخارجة الجارية على الألسن فى أوروبا فى العقد السابع من القرن التاسع عشر . وعلى الرغم من أن فرويد ذاته كان مقتنعا بأنه اكتشف عالما كبيرا جدا ، الا أنه اعترف بفضل أعوانه مثل يوزيف بروير وجان شباركو . والأدهى من ذلك ، انه اتجه الى الاعتراف بالتماثل بين بعض الأبحاث فى التحليل « واستبصارات الحدس التى اهتدى اليها بعض الفلاسفة » (٣١) ، وكل هذه الوقائع معروفة تماما ، وليسنا بحاجة الى الافاضة فى ذكرها . فهناك النماذج الجديدة للعقل مثل فكرة الذات المزدوجة لماكس ديسوار Dessoir والشخصية المزدوجة لبير جانيت . اذ تحدث الاثنان كلاهما عن شريحة من العقل خارجة عن سيطرته الى جانب الباثولوجية الجنسية الجديدة لمعاصر فرويد ، ومواطنه البارون ريشارد فون كرافت اابينج . ولا نفسى خواطر فلاسفة معينين ، ولا سيما

(٣٠) انظر القسم الختامى من كتاب تفسير الأحلام لفرويد بعنوان « الوعى والواقع

اللاشعورى » .

(٣١) اختار من بين الفلاسفة شوبنهاور ونيتشة بالاسم . وقال عنهما أنه لم يرجع اليهما الا فى وقت متأخر ، بعد أن وضع صيغة نظريته فى الكبت . وفيما بعد اختار ابيادوقليس كفيلسوفه المفضل .

ادوارد فون هارتمان ، الذى طبع مؤلفه فلسفة اللاشعور (١٨٦٩) جملة مرات ، وجنى صاحبه من وراءه شهرة فائقة . ومع هذا فان اللاشعور عند هارتمان لم يزد فى الواقع عن رجعة متأخرة للأفكار الرومانتيكية الميتافيزيقية الباكورة ، وبخاصة مذهب شلنج فى الفكرة اللاشعورية للطبيعة الكامنة وراء الطبيعة التى تتقدم نحو الوعى .

ويتساوى فى الأهمية - وان لم يك معروفا على خير وجه - ما ناظر هذه الأحداث فى عالمى الأدب والفن . ويحضرنا فى هذا المقام أرتور شينتسلر ، وهو فيناوى مثل فرويد ، وعنده خلفية طبية . كما يحضرنا موريس بارس Barres ومارسنيل بروسست . وكلهم من أرباب الكشف لأعماق النفس الخفية رغم أنهم من أهل الأدب . وكان بروسست هو الذى قال فى استهلاله لكتابه العظيم « تذكر لأحداث مضت » ، (وألفه قبل الحرب العالمية الأولى ، ولقد ارتبط بروسست بروابط واضحة بحركة الرمزيين فى أواخر القرن التاسع عشر) - ان ماضى الفرد مختبئ « بعيدا عن متناول الدهن » . ولا يستطيع استحضاره الا اعتمادا على ذاكرة لا اختيارية تحركها احساسات الصدفة . وقال بروسست أيضا : « ان عالم النوم والأحلام هو المستودع الكبير للتجربة . وفيه لا يكتفى باسترداد أحداث السنوات الماضية والمشاعر المنسية ، انما يتيسر لنا حتى الرجوع الى أكثر معالم الطبيعة بدواة (اذ يقال اننا كثيرا ما نرى حيوانات فى الحلم . غير أننا ننسى أننا كنا فى هذه الأحلام حيوانات أيضا مجردين من ذلك العقل الذى يسقط على الأشياء النور الساطع لليقين) » (٣٢) وتحدث بروسست بنفس لغة برجسون ، وتأثر به كثيرا . غير أنه كان أيضا ميالا للتشاؤم فيما يتعلق بالطبيعة البشرية . وسرعان ما برز الكثير من الأفكار التى قدمها بروسست والرمزيون الآخرون فى الأدب . كالفارق العميق بين المظهر الذى يظهر به الشخص أمام الآخرين ، وبين الواقع ، أو الحقيقة الخاصة بهذا الشخص وغيره من الأشخاص ، ومن هنا تتولد الصعوبة ، وربما استحالة بلوغ معرفة أى شخص أو محبته ، والأوجه المتعددة الدائمة التغير للشخصية الانسانية .

وتجسم فى صور مرئية الجانب القاتم للانسان العقلانى فى لوحات عهد النكسة ، كما حدث فعلا عند المصور أوديلون ريدون ، المصور الرمزي للأحلام والاشباح ، وتذكرنا لوحاته بالفنان العظيم جويا ، كما تذكرنا أيضا بالسلالة الجديدة من التعبيريين ، الذين ابتعدوا عن العالم

(٣٢) . A l'Ombre des jeunes filles en Fleur — Marcel Proust .
الجزء الثالث .

الخارجي للأشياء وحاولوا رسم المواقف الداخلية ، أو أصول البشر - كما كان سيقول ريدون - أي الانسان بعد تعريته كي تظهر مشاعره الاساسية . وتعطينا اللوحة المرسومة بالحجر التي أبدعها ريدون ١٨٨٥ للكون دون اعتراف بوجود صانع للآلة » (٢٤) ومنذ ذلك الحين ، اتجه وعنوانها The Swamp Flower واللوحة الاخرى المسماة A Sad Human Face لوحة رقم (١٠) واللوحات التي رسمها على التعاقب جيمس انسور من أوستند (أقنعة تواجه الموت) ١٨٨٨ (لوحة رقم (١١)) وادوارد مونش (الصيحة) ١٨٩٣ لوحة رقم (١٢) تعطينا بعض المعرفة بالمادة المشوشة التي ظهرت غالبا في لوحات هؤلاء الفنانين . ففي لوحة الصيحة رسم الوجه بحيث يمتزج امتزاجا كاملا بالمنظر الطبيعي . وربما استطاع المرء أن يسمع آثات وزفرات القلق الشامل الذي ظن المصور أنه متوطن في الطبيعة البشرية . وأحس مونش مثل صديقه سترندبرج الذي هاجر معه الى باريس ١٨٨٩ بالرعب والوحدة والمشاعر الوحشية ، التي تقبع في أعماق النفس .

وكما سبق أن أسلفنا ، لقد ازدادت الدراية أيضا بالسلوك اللاعقلاني للكتل البشرية ، والأفراد أيضا . وظهرت كوكبة من الأعمال الهامة في علم النفس الاجتماعي قرئت في نفس الوقت تقريبا الذي قرئت فيه دراسات فرويد الباكرة ، ككتاب جابريل تارد « قوانين المحاكاة » وكتاب شيبوشيجيلي la coppia criminale وكتاب جوستاف ليبون (١٨١٥) وبعد ذلك ظهر كتاب An Introduction to Social Psychology (١٩٠٨) لوليم ماكدوجال ، عالم النفس بجامعة اكسفورد الذي علم فيما بعد في جامعة هارفارد . وتناولت كل هذه المؤلفات ما عدا الكتاب الاخير النظريات الشائعة في الحساسية الباثولوجية والتنويم المغناطيسي ، واختلفت جميعا اختلافا صريحا هي والفروض العقلانية في علم النفس البنتامي (المذهب النفعي) . وكتب ليبون أن الاستعاضة بالأفعال اللاواعية للكتل البشرية بدلا من الأفعال الفردية الواعية من بين السمات المميزة للعصر الحاضر . وقارن الفرد الذائب في الكتل البشرية « بوسيط التنويم المغناطيسي » الذي تحطمت ملكاته العقلانية ، ومن ثم فانه قد سيق لاقتراف أعمال تتعارض مع أفضل مصالحه ومع الحضارة ، ويتحول حتى الانسان المهذب وسط الكتل البشرية الى واحد من الهمج ، يخضع للغريزة في سلوكه . ويعرض كل صفات الكائنات البدائية (٣٣) ، من تلقائية وعنف

(٣٣) Gustave Le Bon سيكلوجية القطيع أو الزحام La Psychologie des Foules (ماكيلان - نيويورك) ١٩٣٠ ، ص ٥ ، ٩ ، ١٠ ، ٣٣ - ٣٦ . كان ليبون طبيبا وسياسيا محافظا ومتخصصا في علم النفس الاجتماعي ، وليس من شك أن ازدياد معرفة =

وشراسة . وما كان ماكنوجال ليقر بكل تأكيد هذه النتيجة المتشائمة . ففي الواقع أنه كان حسن الظن في عقل الجماعة Group Mind وهو مصطلح من اختراعه . وكان يتصور ان له أثارا خيرة على سلوك الفرد . والأمر بالمثل في حالة جورج سوريل (وسنتحدث عنه بإفاضة في القسم التالي) الذي أدرك على خير وجه الأهمية المحورية للأساطير اللاعقلانية في الحركات الجماعية . ولكنهم جميعا كانوا سيقرون المبدأ العام لليبون ، يعنى قوله ان دور العقل في الفعل الانسانى الجماعى صغير بالمقارنة بدور الغريزة والاشعور . وطبق جراهام والاس الذى ساعد في تخطيط مدرسة لندن الجديدة للاقتصاد والعلوم السياسية هذا الاستبصار على السياسة . ففي كتابه الرائد Human Nature in Politics (١٩٠٨) طالب بعلم سياسى جديد مبنى على حقائق الطبيعة البشرية ، كما تكشف عند داروين وعلماء نفس الكتل البشرية بدلا من تصورات بنتام أو حتى لورد بريس Bryce اذ كان من الخطأ والخطر الزعم ان الناس يتصرفون دائما تبعا لدوافع عقلانية ، ومن ثم فانهم تصوروا أنهم قادرون على خلق ديمقراطية ذكية ومنزهة من الغاية . فالحقيقة أن الناس مازالوا جزئيا حيوانات ، ويعتمدون في تكوين آرائهم السياسية الى حد كبير - في المرحلة الراهنة من التطور - على أقل تقدير - على الغريزة أو « لا شعوريا أو بنصف وعى فرضته العادة » .

بقى أن نبين كيف أثرت في نظرية المعرفة هذه النزعة السيكلوجية الصاعدة (٣٤) ، والتاريخانية ، والشك . ولقد نبهنا - فيما سبق - لما حدث من نقد للعقل العلمى بين المناهضين للوضعية . ولم يدرك ادراكا كافيا أن هذا النقد قد امتد الى المعرفة العقلانية بعامة ، وأن العقلانيين واللاعقلانيين على السواء قد ركزوا عليه . ومازال الوقت مبكرا للتحدث عن اليأس الابستمولوجى (باستثناء ربما نيتشه الذى لم يشعر باليأس من أى موضوع آخر غير الابستمولوجيا) . وليس من شك أن الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة قد عادت الى الصدارة مرة أخرى كمشكلة رئيسية ، حتى عند الفلاسفة العقلانيين : « فكيف وإلى أى حد يستطيع العقل أن يرتفع

المركبات الجماعية والثورات ابتداء من ١٧٨٩ ، ابان الأيام الأولى للجمهورية الثالثة في فرنسا ، قد ساعد ليبون الى حد كبير على معرفة أحوال الكتل البشرية ، الى جانب نوع المشاهد التي تلاحظ عنده وبعض المؤلفات المعاصرة .

(٣٤) Psychologism هو الاسم الذى يطلق على مدرسة معاصرة في الفلسفة متعارضة مع المثالية . وتعرف بوجود واقع موضوعى . أما Logicism فانها تدعو بالمثل الى القول بوجود « قوانين » في الواقع ، بالإضافة الى قوانين للعقل .

الى ما هو أعلى من المنظور الذاتي ، أو منظور الحضارة التي يحيا في غمارها ، ويهتدى الى حقائق كلية صحيحة ؟ فما لم تحل هذه المشكلة حلا مرضيا فعلينا أن نتوقع حدوث أزمة حقيقية في المعرفة » .

ومرة أخرى كان الألمان أيضا - وقد ذكرنا أسماء بعضهم - هم الذين تصدوا للمشكلة الاستيمولوجية ، وبوجه عام ، فانهم اتجهوا الى الحل الوسط ، واستمروا في الاعتقاد بإمكان المعرفة العقلانية والموضوعية ، وان كانوا قد انزعجوا - كما لا يخفى - مما تضمنته من نسبيات . وضم معسكر الكانطيين الجدد هاينريش ريكيرت من بادن (وهو أكثرهم تمكنا في هذا المجال) وفيلهم دلتاي ، وانضم اليهم فيما بعد بقليل ارنست ترولتش ثم ماكس فيبر بصفة خاصة . وتسمى ريكيرت « يابى النسبية التاريخية » ، وبالرغم من هذا فالظاهر أنه قد تعلق بالاعتقاد في القيم اللامشروطة والمعترف بصحتها عالميا ، وفي الاعتقاد بقدرة الانسان على اكتشاف ماهيتها . ولم يكن دلتاي متأكدا : حقا أن الباحث قادر على الدراسة والمعرفة وتصنيف انساق القيم في مختلف العصور التاريخية ، ولكن ليس لديه وسيلة لاختبار صحة الوقائع التاريخية الا بالمقارنة بين ما هو مشترك بينها جميعا . وبعبارة أخرى ، فإن المعرفة مقيدة بموقف الانسان في التاريخ ، وبتأثير شخصيته الفردية ، التي ترى الأشياء دائما على نحو متفرد . ورأى دلتاي الحاجة الى معرفة صحيحة كلية ، ولكنه لم يعتقد أن الانسان قادر فيما يحتمل على تحقيقها . وما تأثر به دلتاي ، أكثر من أى شئ آخر كان تغير الأشياء وتحولها ، أى تنابهاى أى مثل أعلى أو نسق فلسفى ، ومن ثم تكون هناك نسبية لكل نوع من التصور الانسانى عن ترابط الأشياء : « فإين هى وسائل التغلب على هذه الفوضى من المعتقدات ؟ » (٣٥) . وحاول الفيلسوف الألماني ادمون هوسرل ، الذى اشتهر فيما بعد كمؤسس للفنومينولوجية الفلسفية أن يدحض هذه النسبية المتشككة ، فى محاضرات ألقاها فى جوتنجن سنة ١٨٩٦ ، واختار للهجوم بوجه خاص سيكلوجية كريستوف زيغفارت Sigwart وفيلهم فونت رائد السيكلوجية العملية الجديدة (التى لا تعترف بالروح فى لايبزج) ، الى جانب هجومه على اردمان وآخرين ممن ردوا المنطق والحقيقة الى علم النفس ، أى الى « البناء الذهنى المتغير » ، والى مجموعة من الوقائع . واعتقد هوسرل الذى ابتدا كفيلسوف سيكولوجى أن هذا الاعتقاد

(٣٥) نقلا عن حديث أجراه دلتاي هو وطلابه واصدقاؤه بمناسبة عيد ميلاده ، (٧ :) . استشهد به George G. Igges فى كتاب The German Conception of History . (١٩٦٨) ص ١٤٣ - ١٤٤ .

هراء • على أن محاضراته تشهد بانتشار الافكار النسبية بين الفلاسفة المعاصرين •

وظهرت حركة فنية موازية للنسبية الفلسفية فى اواخر عهد التصوير الانطباعى • اذ عرض كلود مونيه هذه المنظورية الجديدة او النسبية فى الفن فى دراساته الشهيرة التى بدأت فى تسعينيات القرن التاسع عشر « للشونة » وزهرة السوسن المائى ونهر التيمز • ونخص بالذكر لوحة كاتدرائية روان التى رسم واجهتها جملة مرات فى أضواء مختلفة ، وفى أوقات مختلفة من النهار (اللوحتان ١٣ ، ١٤) • ورغم استمرار اتباعه للمذهب الطبيعاني naturalism الا أن مونيه قد أدرك الآن بوضوح أكثر من ذى قبل أن الطبيعة « التى تتكشف لنا فى جملة مظاهر » أنها دائمة التغير ، وكتب من مقر اقامته الجديدة فى جيفرنيه ١٨٩٤ : « ان الطبيعة تتغير بسرعة فائقة فى كل آن • انها موححة • وتبعا لذلك فأننى لا أجرؤ على الاقتراب من الكاتدرائية » • واتهمه المعاصرون أيضا بأنه حطم وهم المسبقة ، ومزج على حد قول زاييتس : Seitz « الذات والاحاسيس والغاية من التصوير » ، أى أن مونيه قد اتجه الى تصوير الاحاسيس والظاهريات معا • ويكفى أن نشاهد أعمال مونيه التى جاءت فيما بعد ، والتى رسمها عندما كان نصف كفيف لكى ندرك الاتجاه الذى كان يسلكه • فمثلا فى اللوحات المسلسلة لكوبرى المشاة اليابانى والمناظر الطبيعية التى بدت أحيانا وحشية مهلوسة انتقل مونيه بكل وضوح « من الانطباعية الى فن أعيد فيه تشكيل الطبيعة برؤيا محرفة وشعور بالانقراض (٣٦) » • لقد نهضت موجة النسبية فى عهد النكسة ، وسوف تعلق أكثر فأكثر فى القرن العشرين •

التقدم وهم

يشير عنوان كتاب لجورج سوريل ومضمونه الى ما حدث من تغير كبير طغى على التفكير التاريخى والاجتماعى فى أواخر القرن التاسع عشر • وفى كتاب أوهام التقدم ١٩٠٨ - وكان بالفعل مجموعة من المقالات المتفرقة التى كتبت أصلا لمجلة اشتراكية - شجب سوريل فكرة التقدم ، لا باعتبارها دوجماتيقية بورجوازية فقط وانما لأنها وهم • وباطلة فلسفيا ، لأنها تعرض نظرة زائفة تماما لما يجرى فى التاريخ •

• Claude Monet

(٣٦) انظر فيما يتعلق بالرسم كلود مونيه الى كتاب

تأليف William C. Seitz متحف الفن الحديث بنيويورك ص ٣١ ، ٣٢ ، ٥٠ •

واذا أردنا الحكم على جدل سوريل حكما صحيحا ، علينا أن نتذكر مرة أخرى أن الاعتقاد في التقدم قد استمر قويا خلال الفترة موضع البحث . وفي السنة عينها ، ظهر كتاب سوريل ، وذكر رئيس وزراء سابق لانجلترا لجمهور المستمعين في جامعة كيمبردج أنه رغم ما يحدث من أخطار ، فإنه « عجز حتى الآن عن اكتشاف أي دلائل أو أعراض للتوقف والنكوص ، في الحركة المتجهة للامام منذ أكثر من ألف سنة ، والتي تعد سمة الحضارة الغربية (٣٧) » واعتمد تفاؤل بلفور (*) « الذي خص به المجتمعات من الطراز الأوربي » - كما نتكهن - على التحالف الحديث بين العلم والبحث والصناعة . ولكن كما شهد كتاب سوريل وكتب عديدة أخرى ، فإن الجو كان حين ذاك مشحونا بالريب . إذ كان هناك أولا الكثير من الشك - الذي لا يسهل رفضه - في نوع الحياة الحديثة والحضارة الحديثة ، وكان سوريل واحدا من الذين لا يتحدثون عن غير « التدهور » ويحاول جاهدا العثور على قرائن مؤيدة لدعواه . ثانيا - كان هناك الشك البعيد الغور في أن التاريخ لا يتبع أي قانون ، أو لا يتبع أي طريق موصوف . وفي هذه النقطة بوسعنا أن ندرك حدوث تناظر بين النظرة التاريخية الجديدة وبعض الأفكار الجديدة عن الطبيعة الانسانية . فطبقا لما قاله سوريل - وهو من اتباع برجسون ونييتشه : التاريخ حر وليس خاضعا للحتمية . وهو من نتاج الارادة الانسانية شعوريا أو لا شعوريا ، إلى قدر قد لا يشك فيه المؤرخون العلميون . ليست هذه النظرة بالضرورة نظرة متشائمة ، ومع هذا فإنها جعلت العالم التاريخي يبدو أقل خضوعا للمؤثرات الخارجية ، وأقل صلاحية للحساب العقلاني ، وأقل صلاحية للتنبؤ . ولقد افترض سوريل أن التاريخ قادر على الاتجاه في كلا الطريقين . ويتوقف ذلك على ما يختار الناس فعله أو عدم القيام به ، أي أما أن يتجهوا إلى تحقيق تقدم أعظم ، أو حتى قمة العظمة والسمو (وان حدث لنوبات وجيزة فقط) أو القصور الذاتي أو التدهور .

نعم لقد اعتقد سوريل وكثير من معاصريه أنهم يخيون في عصر تدهور . وكتب موريس بارس Barres في مذكراته Cahiers : « أنه عصر يدعو للأسف . أنه العصر الذي قبلنا أن نقوم فيه بدور

(٣٧) Arthur James Balfour في كتاب Henry Sidgwick (Decadence —

Memorial Lecture)

كيمبردج - ١٩٠٨ ص ٥٩ . تولى بلفور رئاسة

المؤازرة ببريطانيا من ١٩٠٢ - ١٩٠٥ ، وعرف بكتابات الفلسفية .

(*) هو نفسه بلفور المسئول الأول عن نكبة فلسطين .

الممثلين للتدهور » (٣٨) . وكان ما خطر ببال بارس هو فرنسا بطبيعة الحال ، وجيله بالذات ، الذي ظهر في أعقاب كارثة ١٨٧١ . ولكن فكرة التدهور ، اذا فهمت كحالة عقلية انحرفت اليها أوروبا ، لم تكن بأي حال وقفا على دولة مفردة ، وحتى بالرغم مما لاحظته نيتشه من أن التشاؤم على طريقة شوبنهاور كان أقوى في فرنسا من أى مكان آخر . أو أى جيل أو طبقة أو حزب أو حركة أدبية بالذات . فإذا كان اليأس من الحضارة - كما كان يسمى أحيانا - واضحا بين المحافظين وبين فطاحل الأدباء مثل هوزمانس أو رودلف أجريكولا (من عصر النهضة) وأوسكار وايلد وما أشبه فانه قد تغلغل أيضا في فكر الاشتراكيين مثل سوريل ، والمتعاطفين على النزعة الفوضوية مثل بول كلوديل (في الوقت الذي ألف فيه تمثيلية La Ville ١٨٩٠ وأنصار فولتير مثل أناتول فرانس (وهو اشتراكي أيضا) وعلماء اجتماع مثل دوركيم وليبون (ولا شك أنه كان سياسيا محافظا) وفلاسفة مثل رينوفييه ونيتشه ، بل ووجهاء ألمان على الطريقة الصينية « ماندارين » - وأعضاء في الأكاديميات . فلقد اعتقدوا جميعا أن الحضارة الفرنسية والألمانية أو الأوروبية في حالة خطيرة ، ان لم تكن تحتضر ، وفي النزاع الأخير ، وان التقدم بالمعنى البورجوازي ليس بركة خالية من الشوائب ، أو بعبارة أخرى أنه ليس شيئا آخر غير الوهم .

ونسب التدهور على أنحاء مختلفة الى الفساد البورجوازي ، وتداعي الاحساس بالمجتمع ، وفقدان القيم الدينية والروحية ، وازدياد سلطة الدولة ، والثقافة الجماهيرية ، بل والى تقدم المعرفة . ومن الغريب أن لا يقال الكثير عن الانسان اللاعقلاني في هذا المقام ، وان كنا قد بدأنا نقرأ بقدر أكثر عن الشرور التي حدثت في التاريخ . اذ أدرك المؤرخ السنويسرى ياكوب بوركارت بوضوح جانب السقوط في الطبيعة البشرية - ولربما رجع ذلك الى أنه نشأ في بيت قس مسيحي - واعتقد بوركارت أن هذا الجانب هو الذي عاق التقدم دائما ، وصرح في محاضرة سنة ١٨٧١ : « بأن الشر على الأرض هو يقينا جزء من الاقتصاد الكبير لتاريخ العالم » ، غير أن تحليله « للأزمة الراهنة » كان بصفة رئيسية سياسيا وحضاريا . وعندما قارن أوروبا في القرن التاسع عشر

(٣٨) Mes Cahiers — Maurice Barrès. (بلون بفرنسا) ١٩٣٠ .
الجزء التاسع ص ٢٧ ، يرجع هذا الكتاب الى سنة ١٩١١ ، الا أن بارس يشير الى عهد شبابه عندما كان بول فيرلين موضع اهتمام الدوائر الفكرية في فرنسا .

بسنوات الانحدار فى عهد اليونان وروما ، لاحظ بوركارت بهلع تصاعد الزحف الذى لا يصد لدولة اللواياتان . (وكان قد رفض النزعة البروسية الداعية لمبادئ الدولة المطلقة ، واعتذر عن قبول كرسى رانكه فى جامعة برلين) . كما رفض أيضا هيمنة الصناعة . اذ حكم هذان العاملان (النزعة البروسية وهيمنة الصناعة) على الحضارة العظمى لأوربا بالموت ، لأنهما قد هدا بازياد سلطان الدولة وقمع الحرية الفردية ، والاتجاه الفردى الضرورى . أما الهيمنة الصناعية ، فكان معناها الافراط فى التفريخ السريع للتفهاء ، والتطرف الذى لم يقتصر أثره على ما أحدثه من تراخ فى الضوابط ، وانما الأدهى أنه غرس فى عقول الكافة أن كل شىء مستطاع (كالتفاؤل الدال على الخبل مثلا) . وبلغت حجج المؤرخ العظيم ذروتها فى محاضراته ورسائله بين ١٨٦٨ ووفاته سنة ١٨٨٩ (٣٩) . وتتركز فى القول بسرعة اختفاء البنية الأساسية للمجتمع ، التى اعتمد عليها بناء الحضارة الأوربية . وتذكرنا بعض النقاط التى جاء بها بوركارت بنيتشه ، الى حد ما ، الذى أعجب بحكمة الشيخ المهيب ، وكان زميلا أكاديميا له فى جامعة بازل فترة ما . اذ كان نيتشه قد هاجم أيضا مادية العصر والدولة ، كما اعتقد مثل بوركارت ، ان الدولة معادية للحضارة . والأمر بالمثل فيما يتعلق بديموقراطية المساواة . على أن النقطة الأساسية عند نيتشه قد اختلفت نوعا . اذ نظر الى التدهور - وهو من الكلمات التى ردها مرارا - كمرادف « للنقص العام فى الحيوية » ، وتفرع منه نوع من الفضيلة هو « أخلاقيات السيدات الطبيبات فى المسيحية والبورجوازية » ، التى دعت الى الشفقة وحب الجار ، والخوف على الذات ، والافتقار الى الثقة بالنفس ، وترجع أساسا الى هذا السبب الصورة التى تراءت لنيتشه عن أوربا الحديثة كمثلة « لعصر واهن » لا يقارن من حيث الحيوية والقدرة على اخراج حضارة أعظم بعصر النهضة (الرنسانس) - آخر العصور العظيمة فى التاريخ (٤٠) .

وعرض عالما الأخلاق الفرنسيان العظيمان : سوريل واميل دوركيم تشخيصين مختلفين . ومن بين الاثنين ، كان سوريل أقرب الى

(٣٩) انظر بوجه خاص الى محاضراته فى جامعة بازل بعنوان مقدمة لدراسة التاريخ والرسائل العديدة التى أرسلها الى صديقه Von Preen والمقتبس الوارد فى النص من محاضرة بعنوان « الحظ وسوء الحظ فى التاريخ » .
(٤٠) انظر بوجه خاص الى كتاب غسق الأوثان ١٨٨٨ رقم ٣٧ . « هل أصبحنا نعلم بالأخلاق ؟ » .

أفكار نيتشه ، ولعله تأثر به ، عندما أكد الفضائل البطولية . ومع هذا . وكما هو متوقع من عالم اجتماع فوضوى ، فقد انصب نقد سوريل على البورجوازية وحدها . إذ سرعان ما تحولت البورجوازية الظاهرة «conquerante» ١٨٤٨ (وهى السنة التى رآها سوريل ممثلة لمنتصف القرن التاسع عشر) الى البورجوازية الحاملة «lameante» والفاسدة والمفرطة فى نزعتها الفردية . والشديدة الاعتزاز بفكرها . فهى تحيا على أوهام مثل الديمقراطية البرلمانية ، وفكرة التقدم . ورأى سوريل تناظرا بين هذه البورجوازية المتدهورة « وخراب العالم القديم » (وهو عنوان أحد كتبه ، ولقد ألف أيضا كتابا عن محاكمة سقراط) . لقد أضعف العالم القديم المفكرون من أمثال سقراط الذى انتقص من قيمة الأساطير المدنية والامبريالية ، التى كانت سر قوة هذا العالم . وتمثلت أوربا البورجوازية – وبخاصة فرنسا فى عهد الامبراطورية الثالثة – هى واليونان وروما فى افتقارهما الى الأساطير الاجتماعية . التى تمكن الناس من تحدى الأقدار والاقدام على أعمال بطولية . وحاول – فى نهاية المطاف – أن يبدو أقرب لبرجسون منه الى نيتشه .

وللوهلة الأولى قد يظن أن دوركيم متعارض تماما هو وسوريل . فهو لم يكن برجسونيا . أنه بعيد عن ذلك . إذ كان دوركيم واحدا من أوائل علماء الاجتماع الأكاديميين فى فرنسا . فلقد التحق أولا بجامعة بوردو ثم السوربون فيما بعد . وكان التعصب ضد الاجتماع قائما ، ومن ثم عين أستاذا للأخلاق وفلسفة التربية ، وكان دوركيم عالما اجتماعيا وفقا للتقاليد الوضعية . وديمقراطيا فى مذهبه السياسى . تواقا الى بلوغ الجمهورية الثالثة بر الأمان بدلا من القضاء عليها . غير أن تشجيعه للأوضاع – رغم اهتدائه اليه باتباع منهج مختلف – قد تماثل تماثلا مذهلا هو وتشخيص سوريل فى نواحي معينة . فلقد لاحظ دوركيم أن المجتمعات قد توافرت لها دائما أساطير جماعية تحيا فى ظلها . وهذا بالضبط ما يفتقر اليه الأوروبيون فى أواخر القرن التاسع عشر ، أو ما هو متجهون لفقدانه . وتفسر هذه الحالة أسباب تزايد عدد المنتحرين ، ولماذا تشعر المجتمعات الحديثة بالمرض ، ان لم تكن قد تدهورت بالفعل : « ان مرضنا اذن – كما اعتقد كثيرا – ليس من النوع النظرى » . وظهر هذا الكلام فى رسالته للدكتوراه : « ان له أسبابا أعمق » . وأدرك دوركيم بصفته عالما اجتماعيا الأهمية العظمى للمعتقدات المشتركة فى المجتمع ، والروابط كالتى تجسمت تقليديا فى الدين ونظام الأسرة

والولاءات المحلية والمهنية . وتعانى أوروبا من القوضوية ، *anomie* (٤١) فى عصر التغير الاقتصادى والاجتماعى السريع ، أو بوسبك القول : من تدهور عام «للمضمير الاجتماعى» *Conscience collective* وطبقا لما قاله دوركيم : فان القوضوية *anomie* هى النتيجة التى لا مناص منها لتقسيم العمل ، الذى أدى الى السرعة والتخصص ، ومن ثم فانه لم يكتف بفصل الناس بعضهم عن بعض ، ولكنه دفعهم الى افتقاد القيم التقليدية . ففى المجتمعات المحرومة من المبادئ أو الأنانية *egistic* فى مقابل المجتمعات « الغيرية » ، يتقدم الانضباط عند الفرد ، الذى لا يعرف للحياة اتجاها أو معنى .

ووضع دوركيم اصبعه عند تصوره للقوضوية على العامل الذى بدا عند كثيرين تفسيرا للتدهور المعاصر أوفق من أى عامل آخر . انه الأزمة الروحية ، أو تداعى المعتقدات القديمة ، الذى ترك فراغا دينيا وميتافيزيقيا . وكتابات عهد النكسة حافلة بعبارات مثل « الانسحاق الفئاك للتقاليد الموقرة » . و « الولج بالسلبية بين الشباب المعاصر » ، الذى أرجعه بول بورجيه الى تداعى الايمان والأخلاق ، والضيق بالعالم (*) *Weitschmerz* الكامن ، الذى أرجعه فردريك ميرز - وعلمنا أن نتذكر - الى تداعى الايمان بمعنى الحياة ، وما أشبه : « لعله لم يحدث من قبل قط أن تضاءلت نسبة الاشباع الروحى بالمقارنة باحتياجات الانسان » ورأى ميرز تماثلا وثيقا بين هذا التدهور وتدهور حضارة الاسكندرية فى السنوات الميلادية الأولى ، والشعور باليأس فى بيزنطة « الذى أحسن الافصاح عنه الكثير من أشعار الحكمة (الابيجرامات) التى قد تصح أيضا عن الوقت الحاضر » (٤٢) . وكانت البيزنطية أو ما يساويها ، - كما نلاحظ بهذه المناسبة - من الموضوعات الكبرى التى اهتم بها الأدب والفن المعاصران .

اذ برزت فكرة الشعور بالاحباط فى كل الأدب الذى تناول الأزمة الروحية والتدهور والانهيال . ووصف توماس هاردى - ببراعة - العصر بأنه من أشد « عصور الاحباط » فى التاريخ . وظهر هذا القول فى

(٤١) توسع دوركيم فى شرح نظريته فى *anomie* فى كتاب *Le suicide* انظر أيضا الى رسالته الجامعية *De la division du travail social* نفس المرجع (انظر ملحوظة ٧) الجزء الثانى ص ٢٧٩ - ٢٨٠ . انظر أيضا الى التعاؤم والأزمة الروحية فى كتاب بول بورجيه : *Essai de Psychologie contemporaine* (١٨٨٣ - ١٨٨٦) . (*) وان كنت أرى أن كلمة « الزهقان » العامية هى الأقرب ، ولكن معناها فى اللغة العربية بعيد الاختلاف .

كتابه The Return of the Native ١٨٧٧ . وألح رينان المسـن وتلميذه أناتول فرانس على ترديد هذه الفكرة بلا انقطاع . وبعد أن ظل رينان سنوات عديدة من المؤمنين الراسخين بتقدم العلم ، فانه تحول شيئا فشيئا الى الاحباط . ولم يتجه هذا الشعور الى العلم ذاته (الذى اعتقد أنه يحول دون انخداع الانسان) ولكنه انصب على ثمار العلم . فلقه تفكر رينان فى تمهيد جديد كتبه لأحد كتبه القديمة فقال : « هل يُقدر أن يكتب التاريخ من جديد ويؤرخ للانحطاط الحقيقى للأخلاق الانسانية فيقال ان هذا الانحلال قد بدأ من اليوم الذى بدأنا نرى فيه حقيقة الأشياء (٤٣) » .

ولكن هل يستطيع أى انسان أن يحيا بغير أوهام ؟ ولقد وجه هذا السؤال الاكاديمى بالفعل الى رينان . وألف رينان كتابا بعنوان « محاورات فلسفية » قال فيه : نحن نحيا فى ظل الظل . ترى على أى شيء سيعيش من بعدنا ؟ وتابع أناتول فرانس - الذى أصبح من أحب الكتاب الى الفرنسيين - التساؤل : هل يتوافق المزيد من المعرفة مع الحياة ذاتها ، أو مع السعادة . وكتب فى مقال متشكك ضمن كتابه Jardin d'Epicure ١٨٩٥ يقول :

« الجهل هو الشرط الأول . لا أقول للسعادة ، وانما للوجود ذاته . فلو عرفنا كل شيء ، فاننا لن نحتمل الحياة ساعة واحدة . والمشاعر التى تجعل الحياة أحلى ، أو محتملة فى أقل تقدير ، قد ولدت من أذوبة تغذيتها الأوهام (٤٤) » .

ولكن الأوروبيين قد أكلوا من شجرة العلم فى القرن التاسع عشر ، ورأوا ماهية الأشياء الآن على نحو أوضح من أى عهد سلف . اذ اتضح أن الانسان قريب من الحيوان ، ولا يزيد عن ذرة ضائعة وسط الرمال فى كون هائل ، لا يكثرث به ويتعرض احساسه بالهوية واللاتناهى للقمع الآن . وبعد أن فقد براءته فانه يشعر بالاحساس المأسوى بسخف الحياة .

وقال توماس هاردى أقوالا مماثلة ، وانما بجهامة أشد (اذ كانت فرنسا أكثر نزوعا للاستخفاف ، منها للتجهم) وكتب هاردى كثيرا ،

(٤٣) الكتاب المشار اليه هو كتاب L'Avenir de Science وكتب سنة

١٨٤٨ ، ولكنه لم ينشر حتى ١٨٩٠ ، عندما كتب رينان التمهيد .

(٤٤) Oeuvres Complètes — Anatole France. باريس ١٩٢٧ - الجزء

التاسع ص ٤٠٩ .

وبخاصة في الروايات عن الانسان المرغم على مواجهة الأشياء على حالها وعلى الشعور بالاحباط بعد أن يعرف حقيقتها . ويرجع هذا الى « النقد الاسمي » والدارونية وما قالته عن الله والطبيعة . وظهر لهاردى - أكثر من أناطول فرانس - ان الهنة القاتلة كامنة في الكون وليس في الطبيعة البشرية . اذ ترجع مأساة الانسان الى أنه يحيا في النوع الخاطئ من الكون « أى في كون لم يصنع فيه أى شيء من أجل الانسان » ، الذى اكتشف ان تقلباته التى لا تتوقف ، من العسير ضبطها ، وانه لا وجود فى هذا الكون « لنجم ثابت » يضىء وينير طريقه نحو الهدف أو المأوى . وكتب مرة أخرى فى كتاب The Return of the Native : « يبدو أن الزمان قد اقترب - ان لم يكن قد جاء بالفعل - الذى سيكون فيه التادب المتسامى - على طريقة المسلمين - أو البحر أو الجبل هو كل شيء فى الطبيعة مما يتوافق مع أحوال النخبة الأكثر تبصرا بين البشر » ومن الصعب اعتبار هذه السوداوية العبوس ، وهذه التفجرات المتشائمة من النوع الذى اشتهر به شوبنهاور ، الخاصة التى تصنع منها الحضارات الأسمي « (٤٥) » .

وكتب بودلير ١٨٥٥ أن الأوربيين يعيشون فى قرن متغطرس « يعتقد أنه فوق بلاد اليونان والرومان » ولم يبق فى أوساط عهد النكسة من احتفظ بإيمانه . وعلى أية حال ، فقد كان غلاة المتشائمين كهاردى قلة على الدوام حتى فى ذلك العهد ، أما الأغلبية ، فقد استمرت تأمل بتعقل فى امكان برء أوربا من الخلل الذى لحق بجهازها العصبى فى الوقت الحاضر . على حد قول ماكس نورداو - وتشبيهه المنقول عن الأمراض العصبية .

ومن المعترف به - أن نظرة بوركارت كانت مختلفة عن النظرة الآنف الذكر - لانه ظن أنه يحيا دائما فوق هاوية . وهى مختلفة أيضا عن نظرة توماس هاردى (فمنذا الذى يستطيع أن يعالج الكون الذى يتعين على الانسان أن يحيا فيه أيامه ؟) ومختلفة كذلك هى ونظرة كثير من الرومانتيكين الجدد . ولدينا مثلا الشاعر الفرنسى أرتور ريمبو الذى صمم

(٤٥) قرأ توماس هارى شوبنهاور ، شأن كثير من معاصريه ، وان كان هذا لم يحدث فى أغلب الظن ، قبل تأليفه لرواية The Return of the Native ووصف شو التعلق بشوبنهاور بأنه كان أشبه بالعبادة ، ولم يتبع إلا قلائل شوبنهاور اتباعا حرفيا ، وكان بينهم هاردى ، غير أن شوبنهاور قد تحول الى رمز - كما قال A. Baillot فى كتابه l'influence de la philosophie de Schopenhauer en France .

(١٨٦٠ - ١٩٠٠) قال هاردى عن بطل روايته Angel Clare . انه ظفر بحريته الرائعة ، بعد أن تحرر من « السوداوية المزممة » التى استولت على الأجناس المنحطة بعد تداعى الايمان بوجود قوة خيرة » ، وقد عاد لهذه الفكرة مرارا ، وبخاصة فى قصائده مثل قصيدة God's Funeral وقصيدة A Plaint to Man

على تنفيذ القرار الذى اتخذه فى قصيدته (١٨٧٣) ، ومن ثم هجر سكير أوربا ونزح الى أفريقيا والشرق بحثا عن حضارة أكثر بداءة وعنفوانا . واتجه الشاعر الفرنسى أيضا فيه ديل آدم مثل بطله فى رواية اكسيل Axel (١٨٩٠) الى باطن النفس هربا من العالم الخارجى الذى بدا الآن للكافة لا يرضى الخيال الشاعرى . وكما أشير مرارا ، لقد كان الرومانتيكيون الجدد فى أواخر القرن التاسع عشر بعيدين عن السياسة والمجتمع بالمقارنة بالرومانتيكيين القدماء ، وبعد أن شعروا بالعزلة فى عالم مستسلم للمادية ، انسحبوا منه بكل بساطة .

وأوصى آخرون - كانوا أكثر عددا - كما يقال - بدواء آخر للعليل . واختلف هذا الدواء باختلاف المكانة الاجتماعية أو قدرة صاحب التوصية على الاقناع ، وتبعوا أيضا للأمال الميتافيزيقية . بيد أنهم اتفقوا جميعا على أن ما يحتاجه أبناء أوربا أكثر من أى شئ للخلاص من موقفهم المضطرب هو شئ ما يعيشون من أجله ، سواء آكان دينا أو مبدأ قومى ، أو طبقة ، أو قيما أخلاقية علمانية جديدة أو ارادة القوة .

وفردريك ميرز Myers واحد من أولئك الذين كانوا يأملون فى إعادة احياء الدين على نحو ما ، لا يلزم أن يكون على النحو المألوف ، بعد أن شعر شيئا فشيئا بخيبة الأمل فى ايمان شبابه ، ورأى كيف أثر هذا الايمان فى المجتمع فى جملته ، وأحدث - كما قال - تدهورا مماثلا لتدهور الاسكندرية فى العصر القديم . ولكن وكما أنقذت المسيحية العالم القديم من الجهالة والحماسة ، فانه كان ينتظر بالمثل أن تظهر حملة جديدة للعالم الروحى لانقاذ أوربا الحديثة . فلقد اكتشف ميرز كثيرين من أبناء جيله البارزين الروحانيين (والواقع أنه ساعد على تنظيم الجمعية الجديدة للأبحاث النفسية ١٨٨٢) ، وكان يأمل أن تكون هذه هى الوسيلة الصحيحة لاكتساب معرفة حقه بالعالم الخفى ، وإعادة طمأنة الناس عن العالم الآخر ، وبذلك تستعيد أوربا شبابها . ان ما كان العصر بحاجة اليه . لم يكن الكف عن بذل الجهد . وكان الوقت مناسبا - كما كتب - « لدراسة المعانى غير المنظورة ، بالاخلاص نفسه والغيرة والحمية التى حققها العلم عندما ساعد على دفعنا لكى نألف مشكلات الأرض » (٤٦) .

أما الترياق الذى وضعه بارس وسوريل فكان أكثر تمثيلا للعصر . وقد يعد مثلا للجهود التى بذلها كل من اليمين واليسار فى السياسة

لعلاج التدهور . وكانت الخلاصة الفكرية التي قدمها بارس أفضل تمثيلا للعصر ، وبينت الشعور المبدئي بالاحباط من المعتقدات الدينية التقليدية وما تبعه من انتشار لعبادة الانا *culte de moi* (وهو عنوان ثلاثية مشهورة من الروايات) ١٨٨ - ١٨٩١ ، وتدل على التمرکز حول الانا *moi* باعتبارها اليقين الوحيد الذي تبني عليه الحياة . وبعد ذلك وعندما اكتشف عدم كفاية الانا وحدها ، ظهر يقين « الذات القومية » . وفي النهاية اهتدى بارس الى اليقين في لاشعور لورين *Lorraine* ورمزت اليه الفتاة العصرية بيرنيس *Berenice* وهي من الشخصيات الممثلة للتلقائية والشمول في رواية *Le Jardin de Berenice* ومنذ ذلك الحين دعا بارس الى فلسفة الطاقة القومية *L'energie Nationale* القائمة على عبادة جديدة للتراب والموتى ، وتتضمن اعادة احياء الكاثوليكية كتجسيم للحضارة الفرنسية ، ثم حدث قلب لدور كل من الذات الفردية والذات القومية . اذ أصبحت الذات القومية تستوعب الذات الفردية وتوجهها ، وان كانت لا تكتم أنفاسها قصدا على الاطلاق . وبذلك غدا بارس واحدا من الزعماء الرئيسيين لحركة « القومية المتكاملة » على هذا العهد .

ورأى سوريل أن محاربة التدهور البورجوازي يتطلب انشاء أساطير طبقية أكثر من حاجته الى انشاء أساطير قومية . ولقد تعلم جورج سوريل في مدرسة البوليتكنيك ، ومارس العمل كمهندس في خدمة الحكومة الفرنسية زهاء ربع قرن . ومع هذا فقد كان تفكير سوريل بعيدا عن الهندسة وأقرب الى الرؤى الاجتماعية منه الى التخطيط العلمى الاجتماعى ، وأقرب الى بارس منه الى ماركس . وواصل السير فى طريق برجسون ، وتأثر بقدر أقل بفون هارتمان (صاحب كتاب ومذهب فلسفة اللاشعور) فنظر الى الاسطورة (المختلفة عن اليوتوبيا) كقوة محركة للتاريخ وأداة لقلب النظام البورجوازي . واختلف فى هذا المقام اختلافا ملحوظا عن الماركسيين الفرنسيين الآخرين ، سواء آكانوا من الاورثوذكس مثل جول جيسيد *Guesde* أو من دعاة حركة التصحيح مثل جان جواريز *Juarès* فليست الاسطورة نتاجا فكريا مثل اليوتوبيا . انها مجموعة من الصور القادرة على تحريك حشود البشر ، ودفعها للعمل الثورى . انها ليست تصورا مكانيا يستطيع تقسيمه الى مراحل ، أو نموذجا يمكن شطره الى أجزاء ، أو مخططا للمستقبل . « فليست الأساطير أوصافا لأشياء ، ولكنها تعابير عن ارادات » . انها الاحلام الهائلة للشعوب والجماعات . ومن نماذج الاساطير العظيمة فى التاريخ أساطير المسيحية الباكورة

والاصلاح الدينى والقومية الحديثة . وكانت الاسطورة التى حاول سوريل تقديمها عندما ألف كتاب خواطر عن العنف (١٩٠٨) هى أسطورة الاضراب العام ، بوصفها وسيلة لا يقاط الطبقة العاملة من سبباتها الاخلاقى وتوحيدها ، ومنحها هدفا جديرا بالتحقيق ، ولاستعادة البطولة فى مجتمع منهاك وطائش . ولكن رغم ايمانه فى تلك الأثناء باعادة خلق الاخلاق ، الا أن سوريل قد رأى التاريخ دائما فى إطار شبيه بتصوير فيكو الى حد ما . فعندما تسيطر الاساطير ، ستتوافر للناس القدرة على السعى لتحقيق مجتمع أفضل . غير أن حالة التدهور هى الحالة الأكثر طبيعية . فعندما يمل الناس الكفاح - ، وهو ما يحدث لهم ان عاجلا وان آجلا - فان النكوص الى الوراء سيثبت أقدامه . وهكذا كان سوريل أقل برجسونية مما يظهر للوهلة الأولى ، فرغم أنه آمن بالتاريخ الحر المفتوح النهاية ، الا أنه شعر بالتشاؤم من « الطبيعة البشرية » ، التى تقابل عنده الطبيعة المصطنعة ، التى يخلقها الانسان ، والتى رآها كالعماء مهددة بلا انقطاع . لأنبل مشروعات الانسان .

واذا انتقلنا من بارس وسوريل الى دوركيم ، فكأننا انتقلنا من العالم اللاعقلانى فى عهد النكسة الى عالم الرزانة فى العقل والعلم ، والسبب الصحيح الذى دفع دوركيم الى الانتماء الى العالم الجديد هو أمر واحد . فلقد رأى التدهور ، وبحث عن سبل لعلاجه . ولم يتراعى له امكان استعادة الضمير الجماعى الذى حكم المجتمعات الباكورة ، أو أى عودة للدين أو حتى دين الانسانية (اياه) عند كونت ، أو أى انقلاب لتقسيم العمل الذى اتسم به المجتمع الصناعى الحديث . ولكن لو اريد استحداث موازنة للفوضى الكامنة وراء المرض الاجتماعى سيلزم وضع نظام تضامن اجتماعى جديد ، ويتطلب تحقيق ذلك - فى رأى دوركيم - وضع اخلاقيات علمانية جديدة ونمط جديد من المؤسسات . ولا بد أن يراعى فى الاخلاق التى تدرس فى المدارس أنها تؤكد ازدواجية الطبيعة البشرية (وهذا موضوع لبحث مشهور لدوركيم) . فمن ناحية هناك عنصر الفردية ورفعة الشخصية الانسانية . ولكن هناك من ناحية أخرى - الجانب الاجتماعى لهذه الطبيعة الانسانية ، ومدى تأثير المجتمع عليها حتى فى أسلوب التفكير ، والمديونية للمجتمع بالتبعية - والمؤسسة التى دعا اليها دوركيم هى السنديكات (النقابات) الصناعية التى تجمع بين الادارة والعامل والمستهلك فى وحدة اجتماعية ، وبوسعها أن تكون ترياقا للحرب الطبيعية التى تهدد بالقضاء على المجتمع الحديث . وهكذا تستطيع الجمهورية الثالثة فى فرنسا أن تلم شملها ، وان كان دوركيم قد تماثل هو وسوريل . اذ ادرك علم وجود حالة صخية دائمة فى المجتمع . وكتب .

معارضاً لقانون التقدم عند كوتن فقال : « ان ما هو موجود في الحق عبارة عن مجتمعات جزئية ... تولد وتموت وتتقدم وتراجع ، ويتبع كل مجتمع منها ما يناسب حالته من أهداف متنوعة (٤٧) » .

هذه الوصفات التي كتبها المفكرون لطريقة الشفاء والبرء من النكسة مبنية على الايمان بالحرية في التاريخ الذي رأوا تماثله مع ما يحدث في الطبيعة ، لأنها تساعد على البخر الجزئي للروح التشاؤمية خلال عهد الملك « ادوارد السابع » في انجلترا . ومع هذا فقد انكشف أمر « التقدم » وتبين لعدد متزايد من الافراد انه لن يتحقق آليا ، كما أنه ليس أمرا يقينيا .

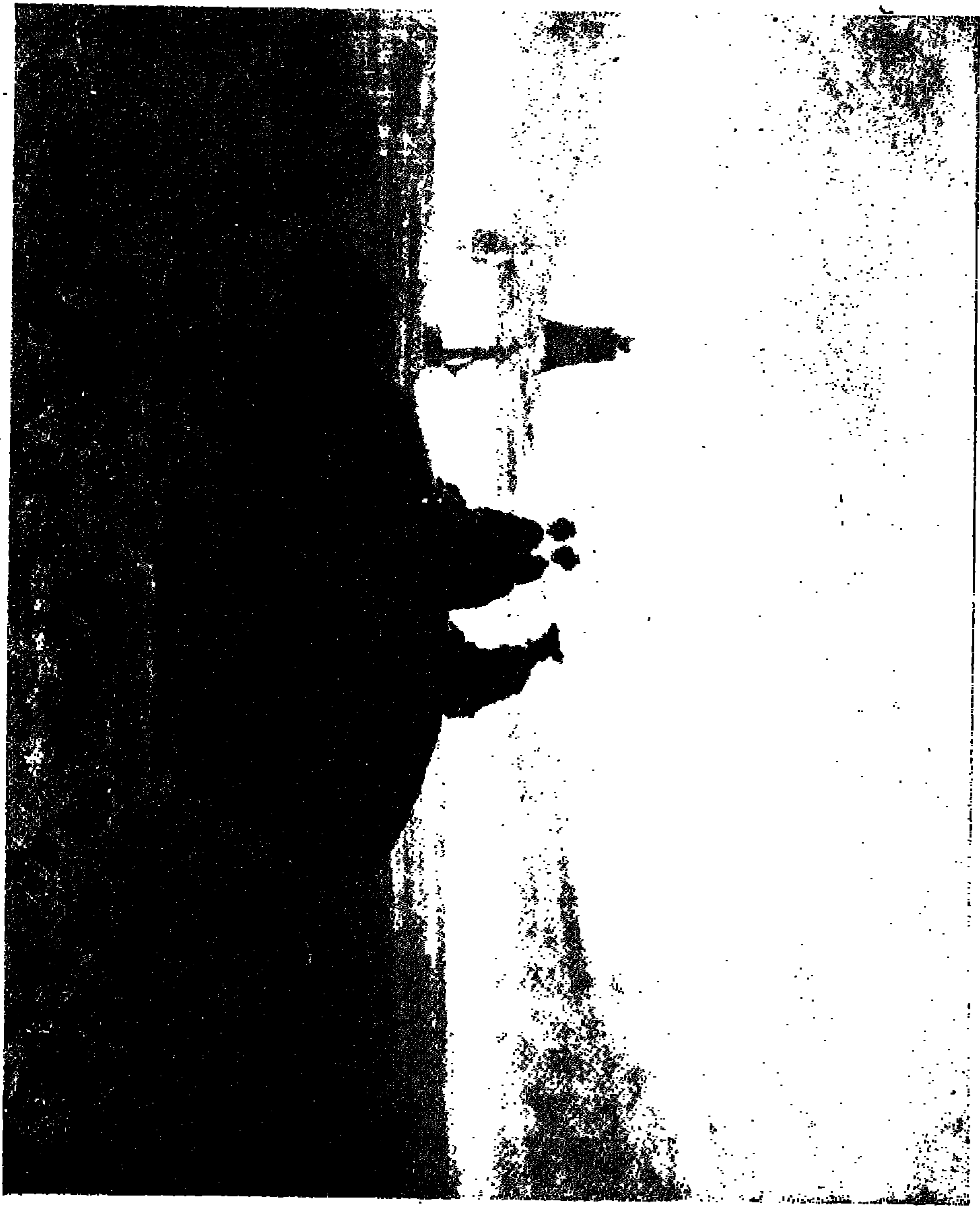
والى اللقاء في الجزء الرابع

(٤٧) كتاب Emil Darlsheim ١٩١٥ «La Sociologie»
(١٨٥٨ - ١٩١٧) ضمن مختارات جمعها Kurt Wolff (اوهيو ١٩٦٠) ص ٣٧٨ .
ولقد أعيد طبع مقال دوركيم عن
Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales.
(١٩١٤) في نفس الكتاب .

اللوحات



اللوحة الأولى - انظر ص ٢٢



الروحة الثانية (أنظر ص ٢٣)



اللوحة الثالثة (أنظر ص ٢٣)



اللوحة الرابعة (انظر ص ٢٨)



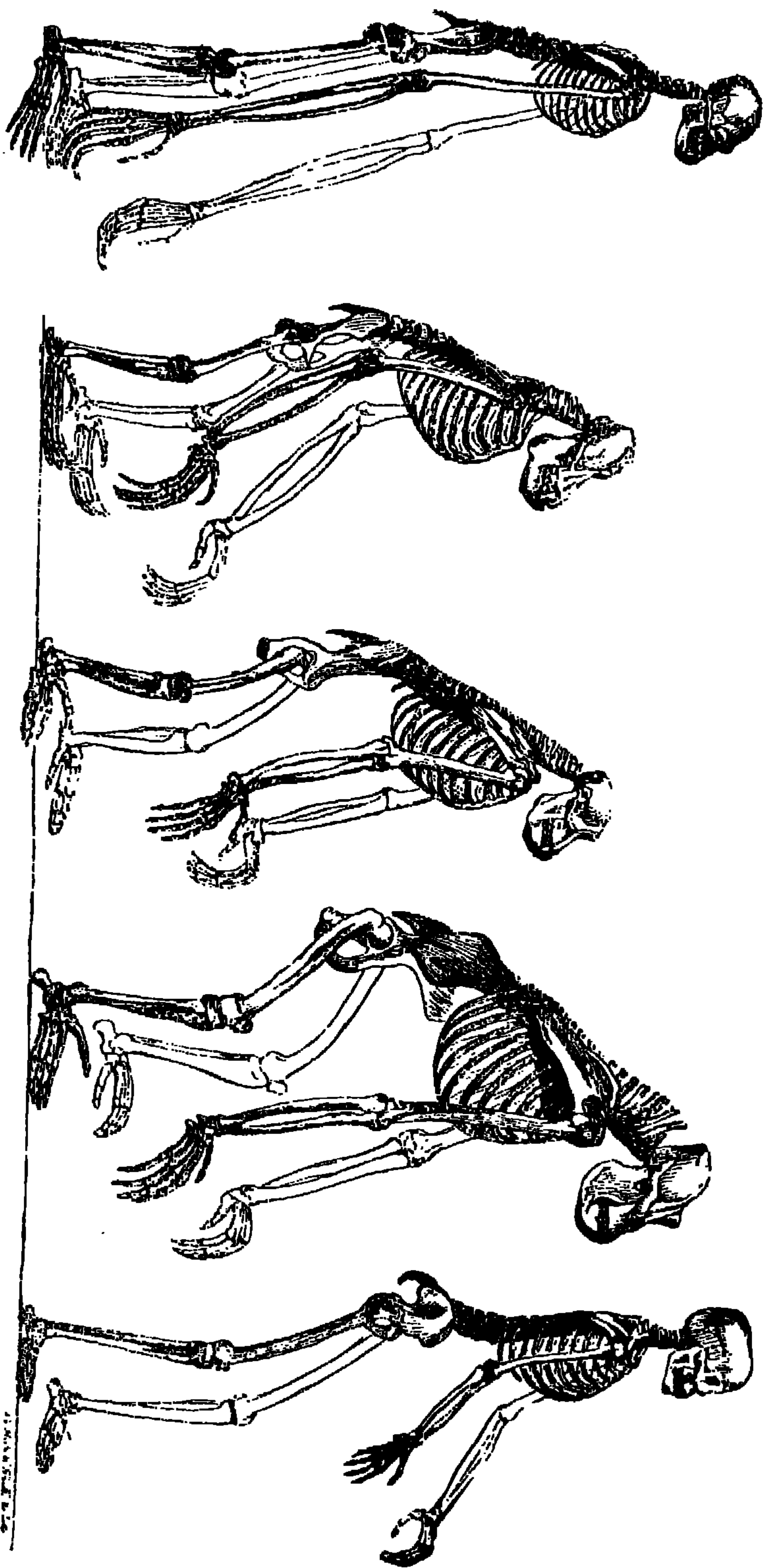
اللوحة الخامسة (أنظر ص ٣٤)



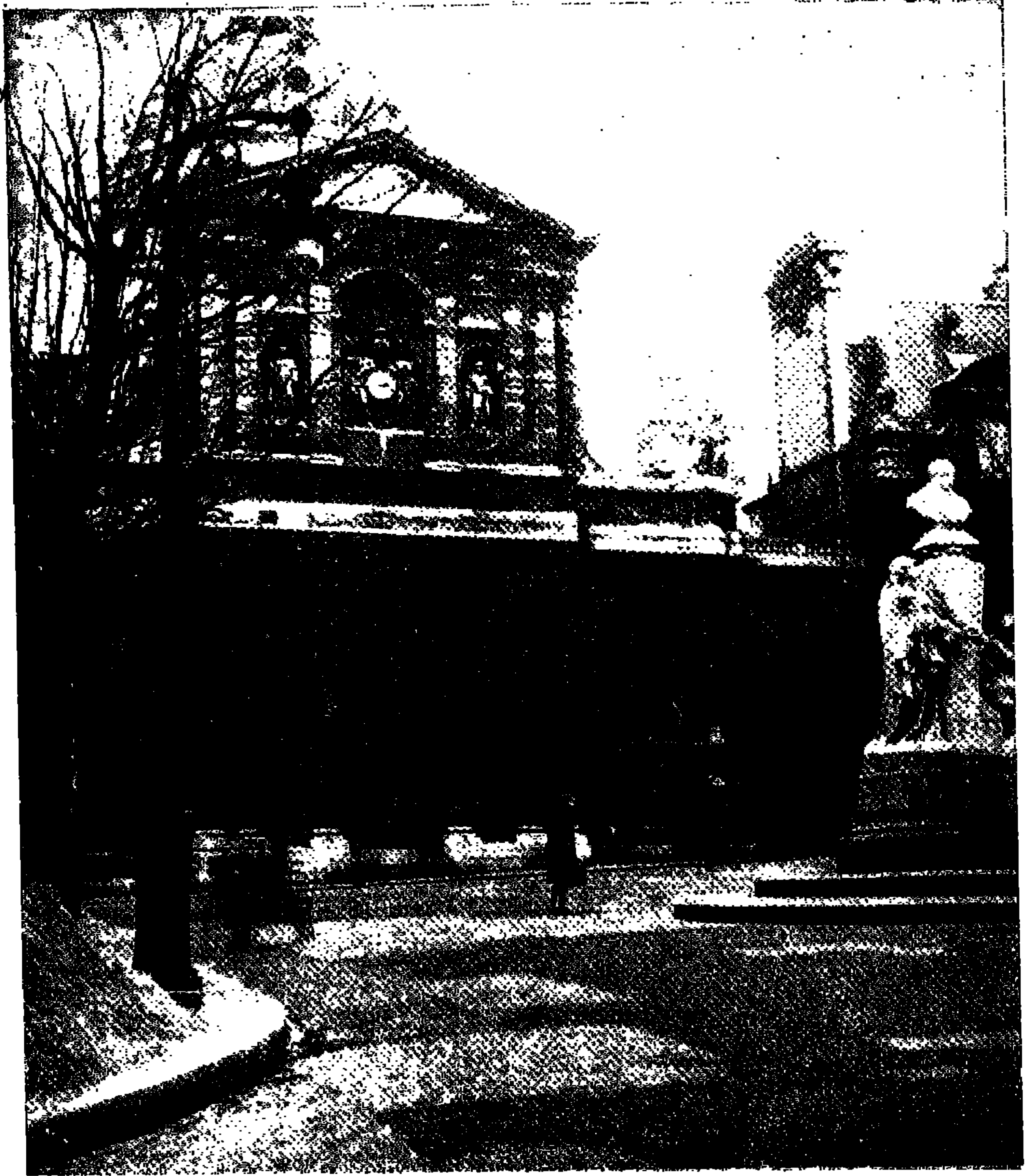
اللوحة السادسة (أنظر ص ٤٦)

(٧٥ ص) اللوحة السابعة (انظر ص ٥٨)





اللوحة الثامنة (انظر ص ١٠٢)



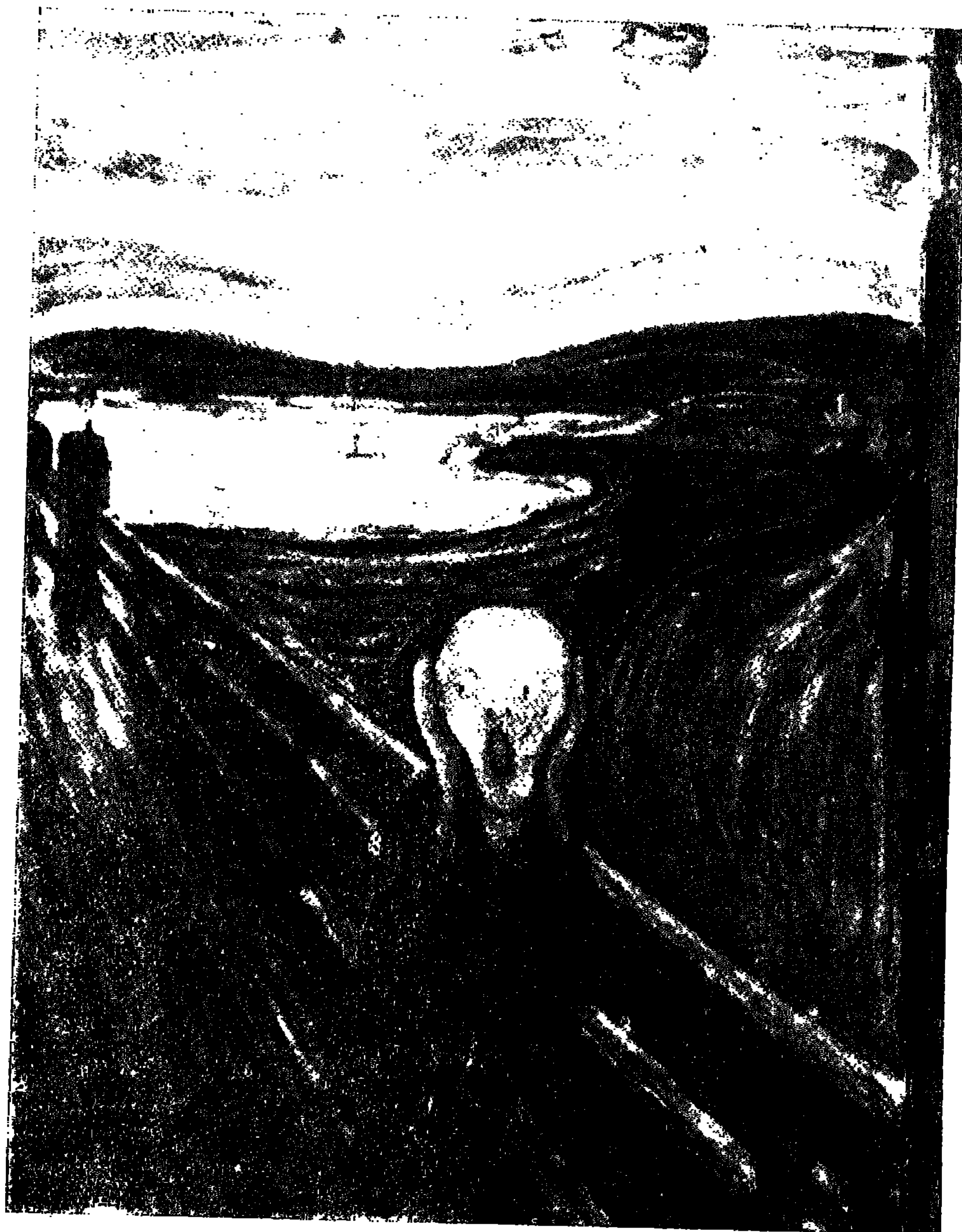
اللوحة التاسعة (انظر ص ١٢٥)



اللوحة العاشرة (أنظر ص ١٤٣)

(١٤٢ ص انظر) لوحة الحادية عشر





اللوحة الثانية عشر (أنظر ص ١٤٣)



اللوحة الثالثة عشر (انظر ص ١٤٦)



اللوحة الرابعة عشر (أنظر ص ١٤٦)

الفهرس

المصنعة	الموضوع
	الجزء الثالث :
٧	الصيرورة فوق الكينونة
١٩	العسالم الرومانتيكي
٥١	التنوير الجديد
٩١	عالم التطور
١٢٥	النكسة

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٨/٨١٠٦

ISBN - ٩٧٧ - ٠١ - ٢٠٠٩ - x

يمثل فكر القرن التاسع عشر ذروة أنجاد الحضارة الحديثة ،
وبداية النكسة الروحية الكبرى ، التي ما زال يعاني منها إنسان
القرن العشرين . ولقد شخّص عالم الاجتماع دور كيم هذه
الحالة عندما وضع أصبعه على موطن السداء الكامن وراء
التدهور الروحي المعاصر فأرجع ذلك الى « الأزمة
الروحية » ، أو نداعى المعتقدات القديمة ، وما تركه من فراغ
ديني وميتافيزيقي .

وقال فريدريك ميرز في نفس المعنى : « لعله لم يحدث من
قبل قط أن تضاءلت نسبة الإشباع الروحي بالمقارنة
باحتياجات البشر » .

والكتاب من تأليف عالم تاريخ الأفكار فرانكلين باومر .
وقد سبقه في الظهور جزءان عن القرنين السابع عشر والثامن
عشر . وبقي جزء رابع عن القرن العشرين .

